فلسفهٔ اشراق

به زبان فارسی

(حیات النفوس)

نگارش

اسمعیل بن محمد ریزی

به کوشش

محمدتقی دانش پژوه



انتشارات دیگر

۶۱ ـ ***نامه‌های دوستان***: گردآوری دکتر محمود افشار

۶۲ ـ ***روضة الصفویه*** (تاریخ صفویه): تألیف میرزا بیگ حسن بن حسینی جنابدی، به کوشش غلامرضا مجد طباطبایی

۶۳ ـ ***اسناد محرمانه*** وزارت خارجهٔ بریتانیا دربارهٔ قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس: ج ۱، دکتر جواد شیخ‌الاسلامی

۶۴ ـ ***گنج شایگان*** (اوضاع اقتصادی ایران): تألیف سید محمدعلی جمال‌زاده

۶۵ ـ ***گفتارهای پژوهشی*** در زمینهٔ ادبیات فارسی: نوشتهٔ دکتر امیرحسن عابدی، گردآوری دکتر سیدحسن عباس

شابک ٦ ـ ۴۱ ـ ٦۰۵۳ ـ ۹٦۴

ISBN: 964-6053-41-6

۱۹۰۰ تومان

فلسفه اشراق

نگارش

اسمعیل بن محمد ریزی

به کوشش

محمدتقی دانش پژوه



فلسفهٔ اشراق

به

زبان فارسی

(حیات النفوس)

نگارش

اسمعیل بن محمد ریزی



به کوشش

محمدتقی دانش‌پژوه

تهران ۱۳۷۷



مجموعهٔ انتشارات ادبی و تاریخی

موقوفات دکتر محمود افشار یزدی

شماره ۳۰

تعداد یک هزار نسخه از چاپ دوم کتاب «فلسفهٔ اشراق به زبان فارسی (حیات النفوس)» در چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی به چاپ رسید.

شابک ۶ - ۴۱ - ۶۰۵۳ - ۹۶۴

ISBN 964 - 6053 - 41 - 6

یادداشت واقف

اوّل : طبق مادهٔ ۲۳ وقفنامهٔ اول مورخ یازدهم ۱۳۳۷ هـ.ش. (... درآمد باید صرف ترجمه و تألیف و چاپ کتب و رسالات که با هدف این موقوفات موافق باشد و همچنین کمک به مجلهٔ آینده در صورت احتیاج و احتمالاً دادن جوائز به نویسندگان بشرح دستور این وقفنامه گردد.)

دوّم : هدف اساسی این بنیاد ملی طبق مادهٔ ۲۵ وقفنامه (... تعمیم زبان فارسی و تحکیم وحدت ملی در ایران میباشد. بنابراین کتبی که با بودجهٔ این موقوفات منتشر میشود باید مربوط به لغت و دستور و ادبیات فارسی و جغرافیای تاریخی و تاریخ ایران باشد. کتب کلاسیکی مدارس عمومی نباید با درآمد این موقوفات چاپ شود.)

سوّم : طبق مادهٔ ۲۶ (مقداری از کتب و رسالات چاپ شده با بودجهٔ این موقوفات باید بطور هدیه و بنام این موقوفات به مؤسسات فرهنگی، کتابخانه ها و قرائتخانه های عمومی ایران و خارج و بعضی از دانشمندان ایران و مستشرقین خارجی فرستاده شود ...)

چهارم : چون نظر بازرگانی در انتشارات این موقوفات نیست و تا حدّی تحمّل زیان هم جایز است طبق مادهٔ ۲۷ وقفنامه (هیچ کتاب و رساله نباید کمتر از قیمت تمام شده و همچنین مبلغی زائد از بهای تمام شده با افزایش صدی ده تا بیست و پنج قیمت گذاری شود ...) این افزایش ۲۵ درصد بواسطهٔ حداقل حق الزحمهٔ فروشندگان و هزینه ایست که برای پست و غیره تحمیل میشود. از کتابفروشان تقاضا داریم که در این امر خیر ملی که ابداً جنبهٔ تجارتی ندارد با یاری و تشریک مساعی نمایند.

پنجم : براساس موافقت نامهٔ دوّم (مورخ ۱۳۵۲/۴/۱۲) که میان واقف و دانشگاه طهران بامضاء رسیده، قسمتهای مهمی از رقبات، مانند جایگاه سازمان لغتنامهٔ دهخدا و محل مؤسسهٔ باستان شناسی، بطور رایگان بدانشگاه طهران واگذار شده و رقبات دیگری هم با درآمد آنها طبق مادهٔ دوّم (برای اجرای مفاد وقفنامه که از جمله عبارت از دادن جوائز ادبی و

نشر کتب تاریخی و لغوی راجع به ایران (به استثنای کتب درسی) میباشد در اختیار دانشگاه طهران قرار میگیرد که وصول نموده و بنام این موقوفات اعطا و نشر گردد.)

ششم: چون طبق مادهٔ ۳ موافقت نامهٔ نامبرده مقرر شده است که از طرف ریاست دانشگاه یکنفر از متولیان این موقوفات که از طرف واقف بعضویت کمیتهٔ انتشارات بنیاد معین شده باشد برای سرپرستی اداره امور جوائز و نشر کتاب انتخاب شود، (ریاست دانشگاه آقای ایرج افشار را که از متولیان شورای تولیت است و از طرف واقف نیز بعضویت کمیتهٔ نامبرده معین شده بسمت سرپرست انتخاب و برقرار نمودند)

هفتم: چون نگارنده این سطور بواسطهٔ کبر سن (۸۶ سال شمسی) از این پس نخواهم توانست به سرپرستی این کارها بپردازم، از این پس تمام اختیارات خود را در انتخاب تألیف و ترجمه و خرید کتب و غیره به فرزند ارشد خود ایرج افشار واگذار کردم. درین چند سال اخیر هم که دو جلد از تألیفات خودم از طرف موقوفات بطبع رسیده با کوشش و سرپرستی وی بوده است. کسانی که مایل به همکاری در تألیف یا ترجمه و نشر کتاب هستند میتوانند به او مراجعه کنند. تنها شرط کار موافق بودن تألیف و ترجمه با هدفهای این بنیاد یعنی ترقی ملت و کشور و تعمیم زبان فارسی و تکمیل وحدت ملی در ایران که وطن مشترک و زبان رسمی و ملی همه ایرانیان است، میباشد.

هشتم: این یادداشت کلی برای چاپ در آغاز هر یک از نشریات این بنیاد نوشته شده است.

دکتر محمود افشار یزدی

آذرماه ۱۳۵۸ هـ. ش.

محمود افشار

تکملهٔ سوم

کتبی که با بودجهٔ این موقوفات طبع و توزیع می‌شود باید کاملاً منطبق با نـیّت واقـف و هدف وقفنامه باشد. اگر همهٔ تألیفات و مجموعه‌هایی که به قلم واقف منتشر شده یا می‌شود صددرصد این مطابقت را ندارد، به سبب این است که واقف قصد چاپ آنها را با مـال خـود داشته، ولی زمانی که دارایی خود را وقف عام مخصوصاً برای انتشارات کتب تاریخی و ادبی نمود چاپ کتب خود را هم که دارای همین جنبه‌هاست به عهدهٔ بنیاد واگذار کرد.

اما این مجوّز آن نیست که تألیفات دیگر را هم از هر نوع که باشد و برسد چاپ نـماید. کتب نظم و نثری از گذشتگان یا آیندگان با بودجهٔ آن چاپ خواهد شد که هدف غائی واقف را که ترویج زبان دری و تحکیم وحدت ملی ایران است دربر داشته باشد، کـتبی کـه بـوئی از «ناحیه‌گرائی» و «جدائی‌طلبی» و حکایت از رواج زبانهای خارجی به قـصد تـضعیف زبـان دری، و دیگر چیزهای تفرقه‌آمیز و روشها و سیاستهای فتنه‌انگیز داشته باشد نباید با بودجهٔ این موقوفات طبع و توزیع شود.

نکتهٔ دیگر آنکه، چون شاید برای چاپ کتب و فرهنگ‌نامهٔ فارسی که دایره مانند یـعنی «انسیکلوپدی» باشد، و تاریخ کامل ایران که اوراق زیاد و هزینهٔ بیشتر دارد، درآمد مـاهیانهٔ بنیاد کفاف خرج آنها را ندهد می‌توان با اندوختهٔ بانکی این موقوفات چاپ نمود بـه شـرط اجازهٔ واقف در زمان حیات و موافقت شورای تولیت بعد از ممات یا هر کس و دستگاهی که قانوناً قائم‌مقام آنها باشد.

در تکملهٔ دوم (یادداشت واقف) منتشره در جلد سوم «افغان‌نامه» نگـاشتم کـه «کـتب و رسالاتی که با بودجهٔ این موقوفات چاپ می‌شود بـاید مـنزّه بـاشد از تـحریکات سـیاسی، مخصوصاً آلوده نباشد به اغراض سـیاسی خـارجـی در لفـافهٔ پـژوهش تـاریخی و ادبـی و ایرانشناسی ...» و در پایان آن تکمله افزودم «بیم داشتم که مبادا چنین رسالاتی سالها بعد از ما، نخواسته و ندانسته، بوسیلهٔ این بنیاد چاپ شود پس لازم بود که در این یادداشت تذکری داده شود».

عمدهٔ مخاطب این یادآوریها بنیاد موقوفات خود ماست نه مؤسسات انتشاراتی دیگر که هریک روش خاص خود را دارد و ما دخالتی در کار آنها نداریم.

تا زمانی که نویسندهٔ این سطور متولی هستم و فرزند دانشمند من ایرج افشار، که به رموز نویسندگی کاملاً آگاه می‌باشد سرپرست انتشارات این بنیاد است، موجبی برای نگرانی نخواهد بود، و بعد از ما هم امید است که این روش ادامه یابد. انشاءالله.

اردیبهشت ۱۳۶۲

واپسین نوشتهٔ واقف

تکلمه و تبصره

یادداشت واقف برای اطلاع نویسندگان

کتب نظم و نثری از گذشتگان یا آیندگان که با سرمایه و درآمد این بنیاد چاپ و توزیع می‌شود باید منطبق با نیّت واقف و هدف وقفنامه باشد، و مروّج زبان دری در قلمرو این زبان و تحکیم وحدت ملی و تمامیت کشور ایران باشد و بوئی از ناحیه‌گرایی و جدایی‌طلبی ندهد، و حمایت و ترویج از لهجه‌های محلی و زبانهای خارجی، به قصد تضعیف زبان فارسی دری نکند. خلاصه آنکه این کتابها و رسالات باید منزّه باشد از روشهای تفرقه‌آمیز و سیاستهایی فتنه‌انگیز چه بطور مرموز و چه علنی. مخصوصاً نباید آلوده باشد به اغراض سیاسی خارجی در لفافهٔ پژوهش تاریخی، نژادی یا ادبی و فرهنگی و ایران‌شناسی.

کتب تاریخی و ادبی «عالمانهٔ» خارجی که از عربی و ترکی و فرنگی و روسی به فارسی ترجمه می‌شود اگر دارای هر دو جنبه از سود و زیان باشد، باید قسمت سودمند آنها ترجمه شود قسمت زیان‌بخش اگر ترجمه شود باید به قصد مبارزه و مقابلهٔ عالمانه با آن باشد نه جاهلانه، زیرا گفتهٔ منطقی ممکن است مؤثر باشد، نه «شانتاژ» و هوچی‌گری. این بنیاد در انتشارات خود باید در هر حال از دروغ و ناسزا پرهیز کند. به گفتهٔ نظامی گنجوی:

چو نتوان راستی را درج کردن دروغی را نباید خرج کردن

برای چاپ و انتشار کتب و رسالات نه تنها هزینه و حق‌الزحمه نمی‌خواهیم، بلکه به سبب اهمیت و فوق‌العاده سودمند بودن کتاب جایزه نیز می‌پردازیم. این بنیاد در چاپ و انتشار کتابهای خود بطور مسلم ضرر مادی دارد، زیرا کمتر از ارزش تمام شدن (از کاغذ و چاپ و غیره) از راه فروش درآمد دارد. شاید بعضی تصور کنند که کار ما شبیه به معاملهٔ مرحوم «ملانصرالدین» باشد که تخم‌مرغ می‌خرید دانه‌ای دو شاهی، می‌پخت و رنگ می‌کرد و می‌فروخت یک شاهی! عقیدهٔ ما بر اینست که اگر در این سودا ضرر مادی و مالی می‌کنیم سود معنوی که منظور ماست می‌بریم، و آن اینکه عقیدهٔ خود را که ترویج زبان دری و تحکیم

وحدت ملی و تمامیت ارضی ایران است رواج می‌دهیم. این زیان را به حساب مصارف وقفی در راه «ایده‌آل» و هدف ملی خود محسوب می‌داریم.

برای اطلاعات و توضیحات بیشتر لطفاً به تکلمه‌ای منتشر شده در ابتدای کتابهای این بنیاد که اضافات و تفاوتهایی با هم دارد توجه فرمایید.

دکتر محمود افشار
آذرماه ۱۳٦۲

نظر واقف دربارهٔ جایزه‌های ادبی ـ تاریخی

گراس ۷۸/۸/۴

جوائز ـ جوائزی که در این موقوفات تعیین شده نیز مانند سایر امور آن پیرامون هدف آن است: تکمیل وحدت ملی به‌وسیلهٔ زبان فارسی یعنی کتب و رسالات و مقالات و اشعاری که در پیرامون این هدف نوشته شود، خواه به زبان فارسی، خواه به زبانهای دیگر، خواه به‌وسیلهٔ ایرانیان یا ملل دیگر، خواه در خود ایران، خواه در خارج می‌تواند نامزد دریافت جایزه گردد. برای این کار آیین‌نامه‌ای باید تهیه شود. اجمالاً اصول آن را یادداشت می‌کنم. (دنبالهٔ مطلب نانوشته مانده است).

جایزه‌های داده شده

۱۳٦۸ـ دکتر نذیراحمد	**دانشمند هندی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه علیگره (هندوستان)**
۱۳٦۹ـ دکتر غلامحسین یوسفی	**دانشمند ایرانی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه فردوسی (مشهد)**
۱۳٦۹ـ دکتر امین‌عبدالمجید بدوی	**دانشمند مصری، متخصص ادبیات فارسی**
۱۳۷۰ـ دکتر سیّد محمد دبیرسیاقی	**دانشمند ایرانی**
۱۳۷۰ـ دکتر ظهورالدین احمد	**دانشمند پاکستانی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه پنجاب (لاهور)**
۱۳۷۱ـ جان هون نین	**استاد و رئیس بخش فارسی دانشکده‌های خاوری دانشگاه پکن (پکن ـ چین)**
۱۳۷۳ـ دکتر کمال‌الدین عینی	**دانشمند تاجیکستانی، استاد و متخصص ادبیات فارسی (دوشنبه ـ تاجیکستان)**
۱۳۷۴ـ دکتر منوچهر ستوده	**دانشمند ایرانی و استاد بازنشستهٔ دانشگاه تهران**

شورای تولیت

هیأت مدیره

رقبات موقوفه و مصارف آن

توضیح مقدماتی

شادروان دکتر محمود افشار در سالهای ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۱ بخش اعظم دارایی خود را بطوری که در وقفنامه‌های پنجگانه نوشته است وقف کرد و چون یکی از هدفهای اساسی او انتشار کتابهایی به منظور تحکیم وحدت ملی و تعمیم زبان فارسی بود مجموعهٔ انتشارات ادبی و تاریخی را به وجود آورد.

واقف در سال ۱۳۵۲ به ملاحظهٔ وحدت منظوری که میان کارهای دانشگاه تهران و نیات خود دید قسمتی از رقبات موقوفات را به دانشگاه تهران سپرد تا آن مقدار از مقاصد مندرج در وقفنامه‌ها که با کارهای دانشگاهی متناسب است برآورده شود.

قسمتی از این رقبات (باغ و ساختمان) به مؤسسهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا اختصاص یافت زیرا کارهای آن مؤسسه با مفاد مادهٔ ۳۷ وقفنامه منطبق است. قسمتی دیگر به مؤسسهٔ باستانشناسی دانشگاه سپرده شده، زیرا پژوهش در مسائل تاریخی ایران یکی از منظورهای واقف (مادهٔ ۲۵) است. این هر دو مؤسسه در حال حاضر در باغ موقوفات (باغ فردوس شمیران) مستقرند و از آن رقبات به رایگان استفاده می‌کنند.

جز این، محل کتابخانه‌ای که در مادهٔ ۳۹ پیش‌بینی شده است با کتابهای موجود در آن به اختیار دانشگاه تهران گذاشته شد که محققان در رشته‌های تاریخی از آن استفاده کنند.

وضع سی و دو رقبهٔ موقوفات و چگونگی استفاده از هریک از آنها در حال حاضر به شرح زیر است:

الف ـ در باغ فردوس شمیران

۱ـ ساختمان و باغی که برای بهبودستان پیش‌بینی شده بود (مادهٔ ۳۵)، واقف در سال ۱۳۵۲ آن را با قرارداد برای استفادهٔ رایگان سازمان لغتنامهٔ دهخدا به دانشگاه تهران سپرده است. در سال ۱۳۶۹ شورای تولیت موافقت کرد که قسمتی دیگر از باغ به دانشگاه سپرده شود تا با تخریب بنای کهنه، ساختمان جدیدی برای مؤسسهٔ لغتنامهٔ دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی به سرمایهٔ مشترک دانشگاه تهران و موقوفه ایجاد شود.

۲ـ ساختمان و باغ (مادهٔ ششم وقفنامهٔ چهارم) که برای مدرسهٔ ملی علوم اجتماعی و آکادمی ملی زبان و کتابخانه پیش‌بینی شده بود برای استفادهٔ مؤسسهٔ باستانشناسی و دایر نگاه‌داشتن کتابخانه به رایگان به دانشگاه تهران سپرده است. محل کتابخانه (طبقهٔ اول همین ساختمان) براساس قرارداد منعقد شده با دانشگاه تهران مورد استفادهٔ کتابخانهٔ مؤسسه است.

۳ـ ساختمان بزرگ مشتمل بر دوازده دستگاه آپارتمان مسکونی و چهارباب مغازه: درآمد حاصل از اجاره دادن آنها به مصارف مشخص شده (مواد ۱۳ تا ۲۸) در وقفنامه می‌رسد.

۴ـ ساختمان «متولی خانه»: همسر واقف در آن سکونت دارند.

۵ـ ساختمان «تولیت خانه»: طبق موافقت‌نامهٔ واقف در اختیار دفتر مجلهٔ آینده قرار گرفته و اکنون یک طبقهٔ آن دفتر موقوفه است.

۶ـ دو باب دکان در ساختمان کتابخانه برای اجاره دادن.

مساحت عرصهٔ رقبات واقع در باغ فردوس تجریش جمعاً ۱۰۲۳۹ متر است.

۷ـ هجده شماره تلفن (یک شماره در دفتر موقوفات، یک شماره در دفتر مجلهٔ آینده، دو شماره در متولی خانه، دو شماره در مؤسسهٔ باستانشناسی، دو شماره در مؤسسهٔ لغت‌نامه و بقیه در آپارتمانهای اجاره‌ای مورد استفاده است).

۸ـ پنج ساعت و پنجاه و سه دقیقه از مجری المیاه قنات باغ فردوس: به مصرف آبیاری باغ می‌رسد.

ب ـ در خیابان آفریقا (جردن) نزدیک تقاطع میرداماد و جردن

۱ـ سه قطعه زمین متصل به هم به مساحت ۵۸۸۵ متر: طبق موافقت قبلی و تأیید شورای تولیت برای ایجاد ساختمان دبستان اختصاص یافت و به وزارت آموزش و پرورش به اجاره واگذار شد و اینک دبستان دکتر محمود افشار در آن دایر است.

۲ ـ یک قطعه زمین به مساحت ۱۱۰۰ متر در کنار رقبهٔ پیشین: طبق تصمیم شورای تولیت برای احداث تأسیسات دانشگاهی اختصاص یافته و به دانشگاه صنعتی امیرکبیر واگذار شده و اکنون در حال احداث ساختمان برای ایجاد استخر سرپوشیده و کتابخانه است.

ج ـ در مبارک آباد بهشتی (شهرری)

۱ـ اراضی مزروعی به مساحت ۳۸۲۰۷۰ مترمربع که طبق قانون مصوبهٔ مجلس شورای اسلامی به ملکیت و تصرف موقوفات بازگشته فعلاً در اجارهٔ زارعان صاحب نسق است. اما براساس تصمیم شورای تولیت و عقد قرارداد مقدار ۲۷۰۵۱۴ مترمربع جهت خانه‌سازی برای فرهنگیان به شرکت تعاونی مسکن فرهنگیان شهرستان ری به اجاره واگذار شده و بقیه (بالغ بر ۱۱۱۵۵۶ متر) به حالت پیشین باقی است.

۲ ـ یک قطعه باغ به مساحت ۳۵۱۸۱/۵۰ متر مربع با حقابهٔ رودخانهٔ کرج طبق موافقت‌نامهٔ واقف به دانشگاه تهران سپرده شده و براساس پیشنهاد دانشگاه تهران و تصویب شورای تولیت اکنون مقرر است دانشگاه تهران پس از دریافت موافقت مقامات مسئول در آن به خانه‌سازی برای دانشگاهیان اقدام نماید.
۳ـ یک قطعه زمین به مساحت ۱۵۲۰ متر متصل به آن باغ که طبق مادهٔ ۳۱ وقفنامه برای گورستان دانشمندان ایرانی و متولیان بود به مناسبت مجاز نبودن دفن در محدودهٔ شهری، شورای تولیت موافقت کرده است این رقبه به رقبهٔ ردیف دوم منضم باشد.

د ـ در یزد

شش دانگ یک قطعه باغ و ساختمان در طرزجان ییلاق مشهور یزد که به اختیار وزارت آموزش و پرورش قرار گرفته و دبستان به نام محمد افشار (برادر واقف) در آن ایجاد و تولیت آن به همان وزارتخانه واگذار شده است.

مصارف موقوفه

۱ـ تألیف، ترجمه و چاپ کتب و رسالات مربوط به لغت و دستور زبان فارسی و جغرافیای تاریخی و تاریخ صحیح و کامل ایران (مادهٔ ۲۵ تا ۲۸ وقفنامه). تا زمان حیات واقف پانزده جلد انتشار یافته بود.
۲ـ کمک به انتشار مجلهٔ آینده از راه خریداری سالیانه ده درصد از تعداد چاپ شدهٔ آن مجله، برای اهداء رایگان به دانشمندان، و ایرانشناسان و کتابخانه‌های کشورهای مختلف (مادهٔ ۳۳ وقفنامهٔ اول و مادهٔ ۴ وقفنامهٔ پنجم).
۳ـ اعطای جوایز جهت تشویق دانشمندان، دانش‌پژوهان و شعرا و نویسندگان بالاخص به بهترین نویسندگان و شاعران مجلهٔ آینده (مادهٔ ۳۴ وقفنامه). از سال ۱۳۶۸ دادن جایزه آغاز شده است.
۴ـ اهدای مقداری (حداکثر ۱۵٪ از انتشارات موقوفه به کتابخانه‌های کشور و خارج از کشور و دانشمندان ایرانی و ایران‌شناسان خارجی (مادهٔ ۲۶ وقفنامه).

انتشارات و یادداشت واقف

یادداشت مرحوم واقف دربارهٔ سیاست و هدف انتشارات موقوفه و تکمله‌های آن دربارهٔ نحوهٔ انتشار کتابهایی که درین مجموعه می‌باید به چاپ برسد، به خواسته و تأکید آن مرحوم

همیشه به چاپ می‌رسد تا خوانندگان از هدف و منظور واقف در بنیادگذاری موقوفه و چگونگی مصارف آن آگاهی بیشتر به دست آورند.

شورای تولیت، پس از وفات واقف (که خود نخستین متولی بود) مقرر داشت بنیاد موقوفات براساس وقفنامه و نیات واقف رأساً به ادارهٔ امور انتشارات بپردازد. بدین منظور آیین‌نامهٔ اجرایی در اسفند ۱۳۶۵ از تصویب شورای تولیت گذشت و برای گزینش کتاب، هیأتی مرکب از یک نفر از متولیان منصوص و دو نفر از دانشمندان کشور به انتخاب شورای تولیت تعیین شد.

جایزه‌های ادبی و تاریخی

مادهٔ ۳۴ وقفنامهٔ اول ـ چنانچه درآمد موقوفات به مقدار قابلی افزایش یابد واقف یا شورای تولیت می‌تواند علاوه بر تألیف و ترجمه و چاپ کتب مبلغی از آن را تخصیص به جوایز برای تشویق دانشمندان، دانش‌پژوهان، نویسندگان و شاعران بدهند، بالاخص برای بهترین نویسندگان و شاعران در مجلهٔ آینده. بنابراین باید شعرا و نویسندگان را به سرودن اشعار و تصنیف قطعات نظم و نثر وطنی و ملی و اجتماعی، طرح اقتراحات و مسابقه‌ها و دادن جوایز از درآمد موقوفات تشویق و ترغیب نمود. تشخیص این امور در زمان حیات با واقف است که با مشورت دوستان مطلع خود انجام می‌دهد، سپس با هیئت شش نفره است که دو سوم از متولیان و یک سوم از هیئت مدیرهٔ شرکت مطبوعاتی آینده یا هرکس را که آنها و اینها به جایشان معین کنند، مرکب خواهد بود.

مادهٔ ۵ وقفنامهٔ پنجم ـ به سبب انحلال شرکت مطبوعاتی آینده آنچه در مورد تشخیص امور مربوطه بدان جوایز طبق مادهٔ ۳۴ وقفنامهٔ اول مورخ دیماه ۱۳۳۷ به عهدهٔ آن شرکت محول بوده از میان رفته و انجام آن امور منحصراً به عهدهٔ واقف و سپس شورای تولیت است که می‌توانند از اهل بصیرت یاری بخواهند.

یادداشت

«حیات‌النفوس» متنی است ارزشمند به زبان فارسی در فلسفهٔ اشراق نوشتهٔ دانشمندی ازآبادی«ریز» پارس که درسدهٔ هفتم هجری می‌زیسته و همین یگانه تألیف از قلم او به روزگار برجای مانده است. این متن بخوبی گویای آن است که نگارش و گزارش مفاهیم و معانی این رشته از دانش انسانی به زبان فارسی دشوار نبوده است و نویسندهٔ آن همانند بابا افضل مرقی کاشانی که رساله‌هائی چند به فارسی استوار و زیبا به‌یادگار برجای‌گذاشت، خواسته است کتابی در فلسفهٔ اشراق برای کسانی که آشنایی با زبان عربی نداشته‌اند اما دلبسته بوده‌اند که مضامین فلسفه را به زبان مادری خود بخوانند دستیاب سازد.

چون موقوفات دکتر محمود افشار برای همگانی شدن و گسترش زبان فارسی بنیاد گرفته است و چاپ شدن متنهای زبان فارسی یکی از راههای اساسی نگاهبانی زبان و پیشرفت آن است، پیشنهاد دانشمند گرامی آقای محمد تقی دانش پژوه را به چاپ‌کردن این متن فلسفیٔ فارسی که قرنها در گوشه و بوتهٔ فراموشی مانده بود پذیرفت.

بیگمان هرچه ازین‌گونه متنهای فارسی استوار دیرینه به‌چاپ برسد توانائی و نیرومندی زبان فارسی در رشته‌های گوناگون دانش بیشتر نموده می‌شود و دانش پژوهان و دانشجویان در هریك از رشته‌های دانش بهتر می‌توانند مصطلحات و ترکیباتی را که درین متنها به‌کار رفته است در پژوهشها و نگارشهای کنونی بیاورند و بر دامنهٔ واژگانی زبان بیفزایند.

چون جناب آقای دکتر یحیی مهدوی هزینهٔ حروف‌چینی این کتاب را پرداخت فرموده‌اند سپاسگزاری از ایشان سخن پایانی این یادداشت است.

ایرج افشار

دیباچه

نگارشهای فلسفی، اشراقی به فارسی

ابن سینا نخستین کسی است که نگارش فلسفه را به زبان فارسی در ایرانشهر پس‌از اسلام آغاز کرده است (ایرانیکا ۳: ۹۹ـ۱۰۴). سهروردی شاید به پیروی او در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم چندین دفتر در این رشته به پارسی نگاشته است و پیداست که نگارش فلسفهٔ اشراقی ایرانی به زبان مردم ایران شایسته‌تر است و هرچه درین باره به زبان فارسی نگارش یافته و از روزگاران دور و دراز به دست ما رسیده باشد باید به چاپ برسد.

یکی از این نگارشهای فلسفی بازماندهٔ در زبان فارسی دفتری است به نام «حیات‌النفوس» نگاشتهٔ دانشمندی به نام اسمعیل ریزی از سدهٔ هفتم.

ریزی این دفتر را به روش اشراقی به نگارش درآورده و این روش را شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی زنجانی بنیاد گذارده است. شهاب‌الدین در ۵۴۹ در سهرورد زاده شد و به گناه باور داشتن اندیشهٔ فرزانگان ایرانی و یونانی در ۵ رجب ۵۸۷ در شهر حلب زندانی شد، و گویا نزدیك به پایان ماه ذح او را در آنجا خفه کردند و روز آدینه پایان این ماه از همین سال مردهٔ او را از زندان بیرون آوردند، گویند که‌او سی و هشت سالی

در این جهان بیش نزیست، گویا این ستم به دستور ملك ظاهر و پدرش صلاح‌الدین بر او روا داشته شد (دیباچهٔ شواکل‌الحور، چاپ مدراس، ۱۹۵۳ ـ مقالات شمس تبریزی چاپ ۱۳۶۹ فهرست نامها).

سرگذشت و سروده‌های سهروردی را در پایان اتمام التتمة (نسخهٔ نوشتهٔ ابوالحسن علی بن موفق متطبب در ۶۸۹ به شمارهٔ ۴۹۴ بشیر آغا) می‌بینیم و گزیده‌ای از آن است که غضنفر تبریزی (۶۲۴ـ میان ۶۸۷ و ۶۹۲) در پایان «تعلیق من کتاب منتخب صوان الحکمة» نوشتهٔ ابن الغلام در ۶۹۲ (نسخهٔ لیدن، ش ۱۳۳ گولیوس) آورده است. من در تاریخ فلسفه‌ای که بر دیباچهٔ ترجمهٔ نزهةالارواح شهرزوری نوشته‌ام (ص ۲۳۱) سرچشمه‌های سرگذشت سهروردی را یاد کرده‌ام.

پیرو سهروردی، و گـزارندهٔ دفتر او شمس‌الـدین محمد شهرزوری نیز آنهارا در نزهةالارواح وروضةالافراح (۲:۱۲۹ـ۱۴۳، چاپ دکن، ۹۷۶) آورده است و فارسی آن در پایان ترجمهٔ مقصود علی تبریزی (چاپ تهران ۱۳۶۵ ص ۴۵۴ و پس از آن) آمده، دانشمند گرامی دکتر حسین نصر هم متن عربی آن را با ترجمهٔ فارسی تبریزی در آغاز نگارشهای فارسی سهروردی (چاپ تهران ۱۳۹۶ ق) آورده است.

اشراق سهروردی:

سهروردی که بنوشته پروفسور داواری در «ابونصرالفارابی فی‌الذکری الالفیة لوفاته» (ص ۳۴۶) او را «استاد سوم در فلسفهٔ افلاطون و خسروانیها و فهلویها» میتوان خواند نخست رهرو و مشائی بوده چندین دفتر به روش آنان ساخت (حکمةالاشراق ۲۵ ـ انواریه ۲۶) سپس روش اشراقی را که میان دو رشتهٔ فرازین و فرودین جای گرفته است، برگزید، رشتهٔ فرازین را خـود او در

المشارع و المطارحات (ص ۵۰۲–۵۰۴) و التلویحات (ص ۷۴) یاد می‌کند و از آن دو سرشت (خمیره) را می‌خواهد:

یکی سرشت خسروانیها و فهلویان است که به‌گفتهٔ او جهانگرد (سیار) بسطام که همانا ابویزید طیفور است و جوانمرد (فتی) پسا (بیضا) که همان حلاج باشد و جهانگردان آمل (ابوالعباس قصاب آملی) و خرقان (ابوالحسن خرقانی) آن را دنبال کرده‌اند. او آغاز کنندگان این سرشت را چنانکه گزارندگان او یاد کرده‌اند زردشت و جاماسب و فرشا و شیر و بوزرجمهر و کیومرث و افریدون و کیخسرو می‌داند (حکمةالاشراق ۳۵۱–المشارع والمطارحات ۵۰۲).

دومی سرشت فیثاغورسی است که خردمندان یونانی مانند هرمس و افلاطون و اسقلبیوس و انباذقلس (امپدکلس) گرایندهٔ به بخت و برخورد (اتفاق) و افلاطون و ارسطو آن را داشته‌اند.

(حکمةالاشراق ۱۰– المشارع و المطارحات ۱۱۱ و ۱۵۶ و ۴۳۲ و ۴۶۳ و ۵۰۳).

و اخواخمیم یا ذوالنون مصری و جهانگرد (سیار) شوشتر سهل تستری آن را دنبال کرده‌اند (المشارع و المطارحات ۵۰۳ – التلویحات ۷۴).

سهروردی می‌گوید حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جنید و شبلی، از پیامبران اسرائیل برترند (پرتونامه ۷۶).

سهروردی گویا برخی از دفترهای بازماندهٔ ایران باستان را دیده و خوانده بوده، او از خردمندان فارس یاد میکند و میگوید پرتو شناسی (حکمت نوری) آنها را در حکمةالاشراق زنده ساختیم و آنها جز مانندهٔ گرایان (مشبهه) مجوس هستند و هیچگاه کافر نبوده‌اند. او خردمندان را دو دسته می‌داند:

خدا اندیشان، جستارگران (حکمةالتأله والبحث). (کلمة التصوف بند ۵۵ ص ۱۱– انواریه ۹ و ۱۲ و ۲۷ – حکمةالاشراق

۱۱ و ۳۵۲).

آمونیوس Ammonios «در آراءالفلاسفة» یا دگسوگرافی (چاپ اولریخ رودلف ۱۹۸۹، ص ۵۲ و ۵۳ و ۵۴) از فیثاغورس یاد می‌کند و می‌گوید که مجوسان چون سخنان او را در نیافته بودند به بیراهه (زیغ) رفتند. به نوشتهٔ شهرستانی (ملل و نحل، چاپ دوم بدران، ۲: ۸۸ و ۲۷۵ـ۲۷۳) او را دو شاگرد بوده است: یکی فلنکس که مرزنوس خوانده می‌شد و به فارس آمد و مردم را به اندیشهٔ استاد خود خواند و حکمت او بر مجوسی‌گری مردم افزود.

دیگری قلانوس بود که به هند رفت و هندوان را به اندیشه‌های فیثاغورس فرا خوانده، بدین راهها شد که هندوان روحانیت فیثاغورس و فارسیان جسمانیت او را پذیرفته‌اند.

در دفتر آمونیوس (همانجا) از شاگرد فیثاغورس که فلنجس یا مریوس نام داشت و از المنیوس یا مانخس که به ایران رفت یاد شده است و فارطوس که همان زردشت باشد به شاگردی او درآمد (ص ۵۴).

در نوشتهٔ ایتیوس (الآراء الطبیعیة، چاپ ۱۹۸۵، ص ۱۰۰ و ۱۱۸ و ۱۲۵) هم از فیثاغورس یاد و گفته شده است که او از خدا و خرد و جان و اعداد و معادلات و تألیفات و هندسه یاد می‌کرده است. نیز گفته‌هایی دربارهٔ امپدوکلس (انباذوقلیس) که از افراغنتا بود و به چهار اسطقس گرایش داشت، در بر دارد (همانجا ۱۰۴ و ۱۰۸).

رازی در اعلام النبوة (ص ۱۴۶) گفته است مجوسان موزنوش شاگرد فیثاغورس را پذیرفته بوده‌اند.

از نوشتهٔ دایبر در همان الآراءالطبیعة ایتیوس (ص ۸۱۷) برمی‌آید که رازی در اعلام النبوة از سه دفتر بهره برده است: پندار شناسی ایتیوس و آمونیوس و گفتار پروکلوس که اندرس آن را چاپ کرده است.

نیك پیداست که شهرستانی سخن خود را مانند رازی از آمونیوس گرفته است. دایبر در گزارش الآراءالطبیعة ایتیوس (ص ۸۱۷) آنچه را شهرستانی در ملل و نحل از ایتیوس بهره برده است (از روی چاپ کیورتن) نشان داده است.

آمونیوس (ص ۵۰ و ۹۱) می‌نویسد سخن فیثاغورس از روی پندار نیست بلکه هم از روی آگاهی روحانی است که او از جهانها و آنچه در اوست گرفته است.

اینجا است که شهرستانی (۲: ۷۸) می‌نویسد: او جهانهای برین را با حس و حدس دریافته است.

آمونیوس (ص ۴۸) می‌نویسد که به گفتهٔ انکسیمانس حق دوتا است: یکی سراسر نور و روشنی، دوم تاریکی است، ولی حکمت بیش از یکی نیست. رازی در اعلام النبوة (ص ۱۴۳) نیز همین را آورده است.

پس سرچشمهٔ سخنان رازی به مانند گفته‌ها شهرستانی همین دفتر آمونیوس بوده است.

اندیشهٔ سهروردی‌را می‌توان به‌پندارهای صابئیان که شهرستانی در الملل و النحل (آغاز جزو دوم) گزارش کرده است نزدیك دانست.

پندار او بیشتر به پندار پلوتینوس که خود شیفتهٔ فلسفهٔ ایرانی و هندی بوده است نزدیك است (فلسفهٔ پلوتینوس از برهیه ص ۱۱۵) و فرفوریوس در سرگذشت او از اینگونه گرایش او به این دو فلسفهٔ خاوری در روزگار گردیانوس امپراطور و از یگانه شدن با خداوند بزرگ و فرشتگان از رهگذر عرفانی که در افسانه و راز آپلون آمده است یاد کرده است (زندگی پلوتینوس از فرفوریوس (۲۲) از بریسون ص ۷۷ و ۳۷۲) اینگونه اندیشه با پندار سهروردی به ویژه به آنچه در اثولوجیای منسوب به او آمده است مانندگی دارد، همچون «خلع» او از بدن که در اثولوجیا (عبدالرحمن بدوی:

افلوطین عندالعرب، ص ۱۲۲) یـاد شده و در «انئادیانه بهر»، بند ۸۵۴ (ترجمۀ فارسی ۱:۶۳۹ ـ ترجمۀ: انگلیسی آرمسترونگ ۴: ۳۹۶، ترجمۀ فرانسوی برهیه ۴: ۲۱۶، ترجمۀ عربی فواد زکریا و سلیم سالم ۲۲۳) دیده می‌شود. او در این «خلع» یا «خلسه» با خود سخن می‌گوید، مگر این که او این‌گونه گفتار درونی با خود را به نوشتۀ همان دو ترجمۀ انگلیسی و فرانسوی در انئاد جز یکبار ندارد. او در این‌گونه گفتار مانند فیلون یهودی است، مگر اینکه وی در سخنان خود چندین بار همانند این‌گونه گفتگوی درونی را آورده است.

سهروردی در تلویحات (ص ۱۱۲) از این‌گونه «خلع» یاد کرده و آن را از افلاطون و ریشۀ آن را از پهلویان (فهلویون) دانسته است، به نوشتۀ هنری کربین سهروردی نزدیك به پایان مشرع ششم علم دوم مشارع و مطارحات هم از این «خلع» یاد کرده است.

یکی از ویژگیهای سهروردی نیایش ستارگان است و من در گفتار خود سخنان و اشارات او را آورده‌ام. ستایش خورشید هم یکی از آنها است (آرام نامه، ص ۹۴)، و می‌بینیم که در آراء الفلاسفه آمونیوس (ص ۶۵ و ۱۸۳) ستایش آفتاب آمده است و این روش هندی است و در ملل و نحل شهرستانی (۲: ۲۷۴) هم با افزوده‌هائی دیده میشود و اینها جز آنستکه در آرام نامه آورده‌ام. ستایش هورخش سهروردی در الواح عمادیه (بند ۹۲ عربی و فارسی ـ ص ۱۸ دیباچۀ سه رسالۀ سهروردی) یاد شده است. در آراء آمونیوس (گزارش رودلف) آمده است که ابن راوندی در زمرد و ماتریدی در توحید از آن آگاهند (ص ۱۸۵).

نیایش ستارگان در یونـان نیز روایی داشته و سقراط نماز آفتاب بجای میآورد که افلاطون در مهمانی از آن یاد کرده است (بند 22D) ردسی‌ها آفتاب را بزرگـوار میدانستند، در روزگار پلوتینوس رومی‌هـا آفتاب را می‌پرستیدند (انئاد ۴: ۳۵ کـه در

اثولوجیا نیست ـ ترجمهٔ: آرمسترونگ ۴: ۲۲۵ حاشیه، برهیه ۱۳۴:۴، فؤاد زکریا و سلیم سالم ۲۵۶، فارسی ۵۶۲).

باری، یونانیان اندیشهٔ فلسفی علمی و عملی داشته‌اند و ایرانیان اندیشهٔ اشراقی و سیاسی و اخلاقی، ایرانیان پس‌از اسلام اندیشه‌های خود را نخست به زبان عربی به مردم نشان داده‌اند و همین دواندیشه است که به سهروردی رسیده و او آنها را در فلسفهٔ خویش گنجانده است.

پندارهای سهروردی در منطق جز چند خرده‌گیری که از منطق رسمی کرده است سراسر ارسطاطالیسی است و چیز تازه‌ای ندارد (دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی، ص ۲۵) روش سهروردی در طبیعی هم به‌گواهی نوشته‌هایش ارسطوئی است. اما او در الهی راه دیگری رفته است.

چنانکه دیده‌ایم، سهروردی از چندین عارف به‌نام دیرینه یاد کرده و آنها را دارای سرشت اشراقی ایرانی یا یونانی دانسته‌است. پس سهروردی گرایش صوفیانه هم دارد، به نوشتهٔ ابراهیم مدکور (الفلسفةالاسلامیة) مانند پلوتینوس (التساعیة الرابعة لافلوطینوس فی النفس ترجمهٔ زکریا و سلیم سالم ص ۵۰).

سهروردی تصوف را از فارابی گرفته است. به گفتهٔ مدکور تصوف این فیلسوف نظری و تأملی درونی است و نتیجهٔ دراست و جستجو (تاریخ فلسفه، ۳۵ـ۴۸) و ریشهٔ آن را در نفس ارسطو (۳ ف ۱۷، ترجمهٔ آلمانی و یلی تایلر Willy Theiler ۶۲ و ۱۴۸ و ترجمهٔ فرانسوی ا. باربوتین E. Barbotin و ترجمهٔ عربی چاپ عبدالرحمن بدوی ص ۷۸) می‌بینیم. در اخلاق نیکوماخوس ك ۱۵ ف ۸ بند 1178 b (ترجمهٔ عربی کهن ص ۳۵۳ و ترجمهٔ عربی لطفی سید ۲: ۳۵۸ـ۳۶۳ و ترجمهٔ آلمانی فرانس دیرلمایر F. Dirlmeier ص ۲۳۴ و ترجمهٔ فرانسوی تریکو، ص ۵۱۷) هم اشارتی بدان هست و ریشهٔ آن همان پیوستگی یا کشش (اتصال و

جذب) است که اکستاسیس اسکندرانی باشد (مذکور، همانجا ۴۶). در آراء مدینهٔ فاضلهٔ (ترجمهٔ انگلیسی والتسر، ص ۲۰۰ و ۴۰۰) نیز از آن یادی شده است.

این بود رشتهٔ فرازین فلسفهٔ اشراقی رشتهٔ فرودین فلسفهٔ اشراقی را در نوشته‌های هنری کربین و دیگران می‌توانیم بخوانیم، که از گزارندگان نگارشهای سهروردی، مانند قطب شیرازی و شهرزوری و جلال‌الدین محمد دوانی و غیاث‌الدین منصور شیرازی آغاز می‌شود و می‌رسد تا به دانشمندانی در هند و ایران که تا سدهٔ چهاردهم آن را دنبال کرده‌اند و رشته‌ایست که سری دراز دارد و من در دیباچه البلغة قطب اهری در این‌باره پژوهش بیشتری کرده‌ام.

حیات‌النفوس ساخته و پرداختهٔ اسماعیل فرزند محمد ریزی است و در آن گزارش سه فن آمده است:

۱ــ منطق (از برگ ۱ ص ۱۷) به روش فیلسوفان و مشائیان یونانی.

۲ــ طبیعی (از برگ ۶۹ ص ۱۲۹) آنهم به روش رهروان یونانی.

۳ــ الهی (برگ ۱۷۱ تا ۳۱۲ ص ۳۵۴ــ۵۳۰) که درست مانند تلویحات و مشارع و مطارحات سهروردی است.

نگارنده آن را به نام یوسف شاه پسر الب‌ارسلان ارغون پسر هزار اسب اتابك لرستان بزرگ در شهر ایذه در سالهای فرمانروایی او (۶۷۳ تا ۶۸۷) ساخته است.

سرگذشت این پادشاه در معجم الانساب و الاسرات زمباور (ص ۶۵۲ ترجمهٔ عربی) و تاریخ الدول الاسلامیه احمد سعید سلیمان (ص ۳۶۸) و طبقات سلاطین اسلام ترجمهٔ عباس اقبال (ص ۱۷۹) و دائرةالمعارف اسلامی (فرانسه ۵: ۸۲۳) هست. در دیباچهٔ «تحفه در اخلاق» که من چاپ کرده‌ام (ص ۱۲) نام احمدبن یوسف شاه (۶۹۶ــ۷۳۳) دیده شده.

ریزی برای همین اتابك یوسف شاه در نخستین گفتگویی که با وی کرده و او را شیفتهٔ اندیشهٔ آن فلسفی دیده بود «رسالهٔ نصرتیه» را ساخته است و سپس چون او را شیفته‌تر می‌یابد به‌نگارش حیات‌النفوس پرداخته است.

شادروان سعید نفیسی در تاریخ نظم و نثر در ایران (ص ۱۵۰) نسبت نگارنده را تبریزی (بجای ریزی) آورده و نوشته‌های او را در «رسالهٔ نصیریه» و حیاة‌النفس نامیده است.

نامهای فیلسوفان که ریزی درحیات‌النفوس یادکرده‌چنین‌است:

۱ـ شیخ رئیس (۱۵۴ر، ۱۲۲ر، ۱۲۳ر، ۱۲۴ر، ۱۷۴ر، ۲۵۴ر، آوردن نموداری از اندیشهٔ او: ۲۶۳ ر پ).

۲ـ شیخ شهاب‌الدین مقتول (۱۹۹ پ، ۲۵۱ر، ۲۳۳ر، ۳۵۱ر، ۳۵۲ر، حکمت اشراق او، ۳۵۱ر).

۳ـ اثیرالدین ابهری (۲۳۱ر).

۴ـ ابوالبرکات بغدادی (۱۴۷ر).

۵ـ شیخ بهاءالدین (۱۲۳ر) که شناخته نمیشود شاید بهاءالدین محمد طبری هم زمان ابن هبل بغدادی شاگرد ابوالبرکات بغدادی باشد که در صوان الحکمة (ص ۲۸۷ چاپ عبدالرحمن بدوی، و ش ۲۴۳ چاپ دنلپ) از او یاد شده است.

۶ـ همچنین «دربند» (۳۵۱ر).

۷ـ از خودش «مسود اوراق» و «این ضعیف» یاد می‌کند (۲۵۹ر، ۳۵۵ر).

باید دانست که دانشمندی گمنام از روی این دفتر و کتابهای اخلاق ناصری و گوهر مراد لاهیجی کتاب «رایات عالیات» را در طبیعی و الهی ساخته است و ریو در فهرست نسخه‌های خطی موزهٔ بریتانیا آن را شناسانده و گفته است که نام مؤلف چون در آن پشت نویسی شده بوده، نمی‌توان خواند و دیباچه‌ای هم ندارد.

در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دفتری به نام «حیات ـ النفوس» هست از لطف‌الله فارسی در کلام به فارسی از سدهٔ سیزدهم به نام منوچهرخان معتمدالدوله که در روزگار محمد شاه قاجار نگاشته شده است (منزوی ۹۳۹ ـ فهرست دانشگاه ۴۱۲ (۳: ۵۷۴) در ۵۱ برگ)

گزارشگران فلسفهٔ اشراقی به زبان فارسی

ریزی یکی از کسانی است که فلسفهٔ اشراقی را به فارسی نگاشته است دانشمندان دیگری هم می‌شناسیم که بدین کار دست یازیده‌اند:

۱ـ ودود تبریزی از سدهٔ دهم که در سال ۹۵۰ بر حکمة‌الاشراق حاشیه نوشت (اسلام ایرانی از هنری کربین ۴: ۳۳۵).

۲ـ محمد شریف نظام‌الدین احمدبن الهروی بخشی از حکمة‌الاشراق را به فارسی گزارش کرده (سدهٔ دهم) و آن را در «انواریه» گنجانیده است.

(چاپ آقای حسین ضیائی، تهران، ۱۳۵۸ ـ دیباچهٔ هنری کربین بر حکمة‌الاشراق به فرانسه ص ۵۹).

در اینجا باید به این گفته بپردازم که درطبقات اکبری (۱۰۰۲) از نظام‌الدین احمدبن محمد مقیم هروی در گذشتهٔ ۱۰۰۳ و در فهرست گنج بخش منزوی از سیف‌الله بن خواجه محمد مقیم هروی یاد شده و احمد منزی‌و در فهرست نسخه‌های خطی از محمد شریف و آینهٔ گیتی نمای او یاد کرده است و من نمی‌دانم آیا این کسان همان محمد شریف گزارشگر انواریه‌اند یا کسانی دیگرند. می‌توان در این زمینه‌ها به فهرستهای استوری (۱: ۴۳۳۳) و اته (۲۲۵) وریو (۹۵۶) وایوانف (۱۱۵) ومحمود شیرانی (۴۳و۶۶۴) نگریست.

۳ـ نجم‌الدین حاجی محمود تبریزی نیز از فارسی نویسان

فلسفهٔ اشراقی است (همان دیباچهٔ هنری کربین ص ۶، و اسلام ایرانی از همو ۴: ۳۳۵).

۴ــ فرزانه بهرام پسر فرشاد که در ۱۰۴۸ می‌زیست و ترجمه‌ای از حکمةالاشراق دارد (همان دیباچهٔ هنری کربین ۶۱).

نسخه‌های حیات‌النفوس:

متن «حیات‌النفوس» از روی نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به (شمارهٔ ۱۰۲۰۴) که حسین بابو پسر خان آن را روز پنجشنبه ۹ ج ۱۰۵۰/۲ در شهر احمد آباد (هند) به خط نسخ نوشته است آماده شده و این نسخه دارای ۳۱۲ برگ به اندازهٔ وزیری و هر صفحه‌ای از آن در ۱۹ سطر و وقف کربلائی آقا بابا درذق ۱۲۶۲ است.

از بخشی از این دفتر نسخهٔ دیگری هست و آن رسالهٔ چهارم از مجموعه‌ایست به شمارهٔ ۱۳۲۹ در فهرست آقای استادی به شمارهٔ ۵۰۹ در ۳۶ برگ به خط نستعلیق سدهٔ دوازدهم که از باب دوم الهیات مشتمل بر شش قسم و مقدمه آغاز می‌شود و برابر است با برگ‌های ۱۶۸ پ تا ۲۶۲ نسخهٔ دانشگاه و به میانهٔ فصل پنجم در بیان معنی تعقل پایان می‌گیرد.

و چون دریافته‌ام که این نسخه نگارش دیگری است از متن جز نسخهٔ دانشگاه تنها چند مورد بدان نگریسته‌ام.

باید گفت که دو نسخهٔ ازین دفتر هست:

۱ــ نوشتهٔ محمد حسین شاه‌آبادی در ۱۰۷۶ که ایوانف در فهرست خود برای کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال به انگلیسی (۴۶۴:۱ ش ۱۳۹۳) آن را شناسانده است و آن بمانند نسخهٔ آصفیه دوفن دوم و سوم را در بر دارد.

۲ــ نسخهٔ آصفیه که دارای دوفن ۲ و ۳ است (فهرست آنجا ۳: ۴۹۲ ش ۳۷۵) در فهرست آنجا (۴: ۱۲۶) از نسخهٔ نوشتهٔ ۱۲۴۲

هم یاد می‌شود و آقای احمد منزوی (فهرست نسخه‌هـای خطی ص ۱۵۱۲) از آن نام برده و «نفوس‌الحیات» نامیده است.

افسوس با همه کوششی که کرده‌ام نتوانستم بدانها دست یابم تا شاید کم و کاستی نسخهٔ دانشگاه را با آنها پر کنم.

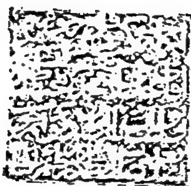
در پایان سخن از استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر یحیی مهدوی و دوستان دانشمندم آقایان دکتر جعفر شهیدی و دکتر جواد شیخ‌الاسلامی که اجازه فرمودند این دفتر در رشتهٔ انتشارات موقوفهٔ شادروان دکتر محمود افشار که هستی و خواسته‌اش را ویژهٔ فرهنگ ایران و زبان فارسی کرده است به چاپ برسد و از دوست گرامیم آقای محمدرسول دریاگشت که برای آماده شدن آن برای چاپ رنجی بردند و از دیگر دوستان که در چاپ آن کمك شایان کردند همچنین از دانشمندان گرامی آقایان رضا استادی، سید عبدالعزیز طباطبایی که عکس نسخهٔ قم را در اختیار بنده گذارده‌اند کمال سپاسگزاری را دارم.

محمدتقی دانش‌پژوه
خرداد ۱۳۶۹

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

سپاس بی‌قیاس حضرت واجب الوجودی را عزّ ذکره که وجود هر ممکنی
فیض جود اوست و بقای هر موجودی مستفاد از وجود او و قیّومی که
قیام ماهیات بی‌نهایت متعلق ذات اوست وحده که ذات او مبدع کائنات
و ابدیت صفات او موجب هستی که سبب ایجاد مشتغل و [illegible]
مبدعی که موجب نظام موجودات کمال قدرت و حکمت اوست [illegible]
آفریدن مواد مستعد کامل الانواع کردن [illegible] رحمت اوست
و عطایی که دولت نفوس کامله و تکمیل اشخاص ناقصه [illegible]
[illegible] حکمت او و رحیمی که اکمل آن ذوات را بعین محمد مصطفی
صلی الله علیه و آله و سلم متابعت نمودن نشانهٔ [illegible] اوست
و لطفی که مواظب بودن برای متابعت نتیجهٔ [illegible] اوست
صلوات الله علیه و آله و اصحابه اما بعد چنین گوید
مؤلف این کتاب اسمعیل بن محمد الرازی که بر این همت کم بعضی
از کمالات صحت خود را در جلاء وطن و دوری [illegible] تصرف کردم
چه با وجود اقامت در اوطان و مخالطت با [illegible] و [illegible]
اعراض از مقتنیات بدنی و اجتناب از لذات طبیعی که سبب

دو صفحهٔ اول و دوم نسخهٔ خطی



وصول بکمال حقیقی و سعادت اصلی آن بود متعذر می‌نمود

روی در سفر نهاد و مرور ایام اختیار از دست قضا و قدر داد و

در اثنای حرکت و اشتغال اتفاق ملاقات پادشاه صاحب رای

بحکم فطنت شعاع طبع عفیف شکلت تا دل نهاد عالی همت

نصرة الدنیا و الدین معین الحق [illegible] المسلمین خسرو ملوک

پناه و [illegible] دیهیم و بارگاه بان [illegible] حق [illegible] کنند

طریق صدق و [illegible] ملک کاف سلطان [illegible] ایران اعظم

اتابک یوسفشاه بن الب ارغون [illegible] المسلمین [illegible]

[illegible] شانه افناه و در مجلس اول [illegible] بعضی

کلمات مشتمل بر [illegible] مطالب [illegible] موافق مجری [illegible] ریا

و تکلف و معرا از شبهت رعونت [illegible] دستداد [illegible]

آن سخنان بسمع رضا [illegible] در ضبط آورده که جمله

[illegible] و استماع امثال آن [illegible] و برهان [illegible]

بر کمال استعداد و جوهر فطانت و [illegible] لیکن چون در اول

[illegible] و [illegible] کار [illegible] و اعتماد تمام [illegible]

[illegible] بتصور اخلاق [illegible] و بیان آراء و عقاید

[illegible] وقت اتفاد لیکن چون [illegible] اصلی که باعث [illegible]

[illegible] و [illegible] که موجب [illegible] بود در اصل

فطرت [illegible] راسخ و متمکن بود در زمان غیبت [illegible]

در معرفت الله و عقول و نفوس و سایر مبادی بطریق تمثیل و اشارت بود . والسلام

پس باید که سعی تمام نماید بریاضات، چنانکه در بالا تقریر کردیم .

و انقطاع جوید یکبارگی از امور جسمانی تا باشد که آنچه ایشان

دریافته اند شما نیز دریابید. و افلاطون چنین گوید که

در بعضی خلوتها چون خلع بدن کردم و مجرد از امور طبیعی

گردانیدم در اندرون ذات خود شدم و از همه چیزها غیر

ذات خود بیرون آمدم چندان حسن و زیبائی و نور و روشنائی

یافتم در ذات خود که اگر خواهم شرح دهم آن کرد نتوانم پس

دانستم که من جزوی از اجزای آن عالم شریفم و ذات من

وراء این عالم حسی است و همچنین معلم اول ارسطاطالیس

همین نشانها از خود داده و جمله براین متفق که هر کس که

قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل کند

صعود او بعالم قدس و جهان ملکوت متعین بود و از این جهت

همه متفق اند بر آنکه جز بسبب مشاهدات علویه نبود چه در او قدرت

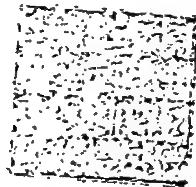
بر خلع بدن و تعطیل حواس هیچ شبهه نه. محققان چنین گفته اند

که هر انسان که او را ملکه خلع بدن و تجرد از هیولی نبود او را

از حکما نشمرند پس لازم آید که با علوم برهانی سعی و اجتهاد تمام

در تجرد از امور بدنی و علایق جسمانی بکند که تا بدرجه

کاملان نتوان رسید مگر که بعد از تحصیل علوم برهانی.



مع

دو صفحه آخر نسخهٔ خطی

سعی و اجتهاد کنند در تهذیب اخلاق که سبب آن ملکه بود

او بسعادت ابدی مسعود و بلذت سرمدی

متلذذ گردد و بدین وصیت

ختم کنیم کتاب را

بحمد الله و حسن

توفیقه

وصلی الله

علی محمد

و آله

تمت

تمام شد در روز پنجشنبه نهم جمادی الثانی [illegible] از هجرت نبوی

در شهر احمدآباد حرره الفقیر الحقیر

المحتاج الی الله الخبیر

همایون بن خان

غفر الله لهما

بحق الملک

المنان

تمام

[۱ ب] بسم‌الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

سپاس بی قیاس حضرت واجب الوجودی را سزد، که وجود هر موجودی فیض جود اوست، وجود هر جوادی مستفاد از وجود او. قیومی که قیام ماهیات به سر مدنت ذات اوست، و دیومی که دوام مبدعات به ابدیت صفات او. موجودی که سبب ایجاد اشیاء علم و ارادهٔ اوست، مبدعی که موجب نظام موجودات کمال قدرت او. حکیمی که تخالف استعداد مواد، متمم تکامل انواع کردن، نشان رأفت و رحمت اوست؛ و علیمی که ذوات نفوس کامله را مکمل اشخاص مستکمله ساختن، از بدایع حکمت او؛ رحیمی که اکمل آن ذوات را یعنی محمد مصطفی، صلی‌الله و علیه و آله وسلم، متابعت نمودن نشان هدایت اوست؛ و لطیفی که مواظب بودن برای متابعت نتیجهٔ لطف بی‌نهایت اوست، صلوات‌الله علیه و آله و اصحابه.

اما بعد چنین گوید مؤلف این کتاب **اسمعیل بن محمد الریزی** که بدان هنگام که بعضی از کمالات حقیقی خود را در جلاء وطن و دوری از مولد تصور کردم، چه با وجود اقامت در اوطان، و مخالطت با اصحاب و اقران، و اعراض از مقتنیات بدنی و اجتناب از لذات طبیعی که سبب [۲ر] وصول کمال حقیقی و سعادت اصلی آن بود متعذر می‌نموده؛ روی در سفر نهادم، و زمام اختیار به دست قضا و قدر دادم.

در اثنای حرکت و انتقال، اتفاق ملاقات پادشاه صاحب رأی،

حکیم فطنت، شجاع طبع، عفیف خصلت، عادل نهاد، عـالی همت، نصرة‌الدنیا والدین، معین الحق و عون‌المسلمین، خسرو ملوك پناه، فروزندهٔ دیهیم و بارگاه، یاری دهندهٔ نوامیس حق، پیدا کنندهٔ طریق صدق، وارث ملك کیان، سلطان ایران، اعظم اتابك یوسفشاه ابن آلب‌ارسلان ارغون، خلدالله سلطانه، و علافی‌الخافقین شأنه، افتاد.

و در مجلس اول تلفظ به بعضی کلمات مشتمل بر تنبیهات مطابق و تذکرات موافق مجرد از شوائب ریاء و تکلف، و معرا از سمت رعونت تعسف دست داد. اصغاء آن سخنان به‌سمع رضا کرد، و تمامت معانی در حیز ضبط آورد.

اگرچه قراین حال و استماع امثال آن مثال، دلیل واضح و برهان لایح برکمال استعداد وجودت فطانت او می‌نمود؛ لیکن چون در اول غلوای جوانی و نوباوهٔ کامرانی بود، وثوق اعتماد تمام بدان نبود. هم بدان نزدیکی به‌سبب تصور اختلاف مقاصد و تباین آراء و عقاید اتفاق مفارقت افتاد.

لیکن چون مناسبت اصلی که باعث برشوق از طرفین، و محبت عزیزی که موجب میل از جانبین بود، در اصل فطرت و بدوجبلت راسخ و متمکن بود؛ در زمان غیبت بیشتر [۲پ] اوقات شمایل و خصایل صفاتش که اکتساب مکارم اخلاق و اقتناء فنون فضایل به تذکر و تحفظ آن میسر و حاصل بود مشاهده می‌کردم. و اگرچه به‌ظاهر از حالش آگاه نبودم، اما به اندرون مشتاق و همراه بودم.

تا دیگر بار بعداز تشوق بسیار و نزاع به جانب بغداد اتفاق و اجتماع افتاد. به‌حسب آنچه در ناصیهٔ مبارکش تباشیر یمن و اقبال پیدا بود، از خاطر منیرش ینابیع علم و حکمت هویدا می‌نمود. به‌ازاء آنچه در مدارج سلطنت این عالم در جهانداری بدیل و عوض نداشت، در معارج کمالات اصلی و مراتب قدسی نظیر و مانند نداشت. قوت اقتباس انوار حقیقی در او به‌کمال، و شوق وصول به معارف یقینی در او مالامال، طلب تحصیل اصول فضایل براو غالب، و قواعد حکمت

علمی و عملی را طالب. قوت ادراکش به مرتبه‌ای که زبان از تقریر آن قاصر، و حسن مقالش به درجه‌ای که بیان در تصویر آن متحیر.

چون حال برین وجه دیدم، محبت الهی باعث آمد بر تأمل بر کیفیت اخراج آن کمالات حقیقی و سعادات اصلی که درو به‌قوت یافتم، تا به‌فعل آید، وجهی لایق‌تر و سببی موافق‌تر از آن ندانستم که نفس پاك و دل روشن نهادش از قواعد حکمت که سبب حیات ابدی و بقای سرمدی بود آگاه شود.

بدین تصور مختصری مشتمل بر قواعد دو قسم حکمت یعنی علمی و عملی، منسوب به‌القاب علیه، موسوم به **رسالت** [۳ ر] **نصرتیه** ساختم. چون به محل عرض رسید، مقبول افتاد، ارتباطی که بود زیاده گشت، تعلقی که بود مضاعف شد. در اثناء آن احوال روی به مقر سلطنت و حیز دولت خود نهاد، رفاقتی که در حساب نبود به غیر اختیار دست داد. آن مختصر با آنکه در راه بود، بیشتر اوقات به نظم مصالح مملکت و ضبط احوال سلطنت مشغول بود، به‌مدت چهل روز برخواند، چنانکه در تحقیق مسایل از آن هیچ باحث فرو نماند.

بعداز آن داعیهٔ شوقش مضاعف گشت، و وسیلهٔ طلبش درحرکت آمد، چه تصور آن مسائل که مختصرمذکور برآن‌مشتمل بود، به‌نسبت باجودت استعداد و قریحت وقادش کافی نبود، استدعای تألیف کتابی دیگر بود مشتمل بر تمامت مقاصد حکمی و اثبات مطالب علمی بر وجهی که هیچ از ابحاث متقدمان و تصرفات متأخران از آن خارج نیفتد. آن التماس مقارن انقیاد افتاد، و این کتاب را بر سه فن بنیاد نهاد.

فن اول

در بیان قواعد منطق که واجب بود باحث را در تبیین مقاصد.

فن دوم

بر اثبات مسائل علم طبیعی که ضروری بود محصل را در تأسیس اکثر قواعد.

فن سیوم
در تحقیق مطالب علم الهی که لابد بود محقق را در اثبات عقائد.

و از برای دو فائده به زبان فارسی آورد: یك فائده خاص، و دیگر عام.

اما فائده خاص آنکه چون پادشاه اعظم اتابك معظم را، خلدالله سلطانه [۳پ] میلی تمام و رغبتی صادق به زبان فارسی بود، واجب نمود بدان زبان آوردن، تا موافق خاطر روشن و طبع پاك او بود.

و اما فایدهٔ عام آنکه بیشتر مردم را تصور چنان بود که هر کس که زبان عربی نداند تحصیل علم او را محال بود، و به‌سبب این ظن فاسد و اندیشهٔ باطل بیشتر مردم با آنکه استعدادهای تمام و نفسهای دریابنده دارند، از دریافتن حکمت که سبب حیات باقی و سعادت ابدی‌بود محروم‌مانند، و با وجود(؟) اندیشه نکنندکه علوم حقیقی‌که عبارت بود از معرفت ذات باری‌تعالی، و علم به صفات پاك و احکام محکم او به‌نسبت به‌اختلاف اوقات و تغیر لغات متبدل نشود. وچون کتابی چنین مبسوط مشتمل بر تحصیل مسائل مضبوط میان مردم فاش و منتشر شود، لامحاله مستعدان و طلاب کمال را به‌تحصیل حکمت رغبتی زیاده پیدا گردد. و اگر به‌چشم انصاف مجرد از میل و اعتساف نظر درین کتاب کنند، معلوم شود که تا غایت درین قدر حجم هیچ کس چندین مسائل نپرداخت، و به زبان فارسی نظیر این کتاب هیچ مصنف نساخت و آنرا **حیات‌النفوس** نام گردانید، به‌کرم فیاض الهی و فیض نعم نامتناهی چنانست که به‌تلقی قبول مقبول افتد، و به‌نموط آن فوائد کلی میسر و محصول، انه علی مایشاء قدیر و بالاجابة جدیر.

فن اول

در بیان قواعد منطق

فن اول

در بیان قواعد منطق که واجب بود باحث را در تبیین [۴ر] مقاصد، و آن مشتمل بر مقدمه و چند قاعده.

مقدمه

چون کمال انسان به‌تحصیل علومست، و علوم یا تصور بود یا تصدیق. و تصور حاصل آوردن معنی بود درخاطر بی‌آنکه حکم براو کنند، چنانکه صورت آسمان در خاطر، یا تصدیق چنانکه حکم براو کنند که گردست.

وبی‌شك انسان‌را در اول آفرینش خالی ازهمهٔعلومآفریده‌اند، اما قوت قبول آن‌اورا ارزانی داشته، ومعلوم‌است‌که همهٔ علوم بدیهی نیست، و اگرنه فرق میان مردمان در دانشها نبودی، و کسبی نیز نیست، و اگرنه دور یا تسلسل لازم آمدی. بل بعضی بدیهی بود، و بعضی کسبی. واین بعضی‌کسبی جز به‌فکر، که عبارت بود ازترتیب چیزهای دانسته تا برسد به چیزی نادانسته، حاصل نمی‌شود. و این فکر گاه بود که صواب آید، و گاه بود که خطا افتد. و قوت بشری از تمیز کردن میان صواب و خطا عاجز، پس حاجتمند شدند مردمان به قانونی کلی که بدان قانون فکر صواب از خطا باز دانند، و آن قانون منطق بود. و تعریف آن بدان کرده‌اند که آلتی قانونی است که نگاهداشتن آن نگاهدارد فکر را از غلط.

سؤال اگر گویند که منطق یا بدیهی بود، یا کسبی. اگر بدیهی بود، حاجت به آموختن آن نبود. و اگر کسبی بود محتاج بود به منطقی دیگر و دور یا تسلسل لازم آید.

جواب گوئیم که بعضی از منطق بدیهی است، و بعضی کسبی. و این بعضی کسبی از آن بعضی بدیهی به بدیهت حاصل می‌شود [۴پ] و بدین اعتبار هیچ از آن دو محال لازم نیاید.

سؤال اگر گویند که بسیار از مردم بی‌آنکه منطق خوانند، علوم میدانند، مثل انبیاء و اولیاء.

جواب گوئیم که این اندك بود، و بیشتر مردم آن بود که بدان حاجتمند باشند، و مراد از احتیاج به‌منطق اینست.

قاعدۀ اول

در بیان کیفیت احتیاج منطقی به بحث در الفاظ:

چون صناعت منطق متعلق است به بحث در معانی، چه غایت علم منطق آن بود که منطقی بداند کیفیت تحصیل تصور نادانسته از تصورهایی دانسته، یا تصدیق نادانسته از تصدیقهای دانسته. اما چون میان لفظ و معنی تعلق است، و دلیل براین که تعلق است میان لفظ و معنی، آنست که شنونده چون لفظی بشنود، آن معنی که از آن فهم کند در نفس او بنشیند، و بعداز آن چون معلوم کند که او را معنی دیگر غیرآن معنی که ازو فهم کرده بود باشد، و مراد گوینده از آن لفظ این معنی دیگر است، آن معنی اول از نفس زائل شود، و این معنی دیگر در نفس بنشیند. پس واجب بود بحث در الفاظ کردن از این جهت.

و عادت چنانست که آنچه برساند ذهن را به‌تصور نادانسته، آنرا قول شارح خوانند، و آنچه برساند به تصدیق نادانسته، آنرا حجت خوانند. و چون تصور به‌طبع مقدم بود بر تصدیق، واجب آمد اول

بحث در قول شارح مقدم داشتن بر بحث در حجت. و چون بحث در قول شارح محتاج [۵ر] بود به بحث در معانی مفرده، واجب بود بحث در معانی مفرده را مقدم بر بحث قول شارح داشتن. و چون بحث در معانی مفرده چنانکه گفتیم متعلق با لفظ بود واجب آمد بحث در لفظ برهمه مقدم داشتن.

فصل دوم در بیان دلالت الفاظ

بدان‌که دلالت عبارت از حاصل آمدن معنی بود درخاطر. وقتی که الفاظ در خاطر آید و آن بالطبع بود، چون دلالت «اح» بر الم، یا به وضع بود، چون غیر آن دلالت. و دلالت به‌وضع برسه‌گونه بود:

یکی دلالت مطابقه، و آن دلالت لفظ بود بر تمام معنی که این لفظ به ازاء آن نهاده بود، چون دلالت انسان برحیوان ناطق.

و دوم دلالت تضمن، و آن دلالت لفظ بود بر جزوی از آن معنی که این لفظ به ازاء آن نهاده باشند، چو دلالت انسان بر حیوان یا بر ناطق.

و سیوم دلالت التزام و آن دلالت لفظ بود برمعنی‌که آن معنی خارج بود از آن معنی که این لفظ به ازاء آن نهاده باشند، چون دلالت انسان برقوت قبول صنعت کتابت.

و لفظی که به‌مطابقه دلالت برمعنی کند یا مرکب بود، یعنی از هر جزوی از او مراد جزوی از معنی بود، همچون حیوان ناطق؛ یا مفرد، یعنی از هر جزویی ازو مراد جزویی از معنی نبود، همچون زید.

و مفرد یا در نفس خود بی‌آنکه یا لفظی دیگر فراهم آوری دلالتش بر معنی نبود، و آنرا «ادات» گویند، چنانکه در پارسی گویی «از» و «بر». یا دلالتش برمعنی بود، [۵پ] چون دلالتش

برمعنی بود، یا دلالتش بر زمان آن معنی نیز بود، و آنرا «کلمه» خوانند، چون «بزد و بیامد». و یا دلالتش بر زمان آن معنی نبود، و آنرا «اسم» خوانند، چنانکه گوئی: «آسمان و زمین».

و اسم معنی او یا یکی بود، یا بیشتر از یکی. و اگر یکی بود، یا در یك شخصی بود و بس، وآنرا علم خوانند، چون زید، یا در بیشتر از یك شخص.

و آنچه در بیشتر از یك شخص بود، یا در همه یکسان بود، چون انسان، و آن را متواطی خوانند، یا یکسان نبود، بل در بعضی قوی تر بود که در بعضی، چون ابیض، که در برف این معنی بیشتر بود که در عاج، و آنرا مشکك خوانند.

و اگر بیشتر از یکی بود، یا همه در وضع متساوی باشند، و آنرا مشترك خوانند، چون عین، یا متساوی نباشند، بل به ازاء بعضی نهاده باشند، و نقل کنند به‌بعضی دیگر، چون اسد که به‌ازاء حیوان مشهور نهاده‌اند، و بر مرد شجاع نیز اطلاق کنند.

و این‌چنین لفظ را نسبت با آنچه به ازاء آن نهاده‌اند حقیقت خوانند، و به نسبت با آنچه بدو نقل کنند مجاز.

و هر لفظی که در معنی با لفظی دیگر موافق بود، آن را مرادف خوانند، چون اسد و لیث. و اگر موافق نبود، مباین، چون انسان و فرس.

و اما لفظ مرکب، یا تام بود، و تام آن بود که سخن بدان تمام شود، چنانکه گوئی زید کاتبست، یا تام نبود، و آن دو گونه بود: یکی را مرکب تقییدی گویند، چنانکه گویی: حیوان ناطق، و یك لفظ قایم مقام آن ایستد؛ و دیگر را [۶ر] مرکب ناقص، چنانکه مرکب از آلت (ادات) و اسم بود. چنانکه گویند: «زید در» یا از آلت (ادات) و فعل، چنانکه گویند: «بزد بر».

قاعدهٔ دوم

در بیان معانی مفرده، و آن هفت فصل بود.

فصل اول در بیان معنی کلی و جزئی.

هرمعنی که در خاطر آید، یا در آن معنی شرکت تصور نتوان کرد، چون معنی زید، و آنرا جزئی حقیقی خوانند. یا شرکت تصور توان کرد، چون معنی انسان، و آنرا کلی خوانند. و آن لفظ که به‌ازاء آن معنی کلی نهاده‌اند آنرا نیز کلی خوانند بالعرض.

و کلی باشد که بودنش در خارج محال بود، چون شریك الله، سبحانه و تعالی؛ و باشد که بودنش محال نبود، اما نیابند در خارج، چون عنقا، یا بیابند. و آنچه بیابند، یا یکی بود، یا بیشتر از یکی. و آنچه یکی بود، یا متناهی بود، همچو ستارگـان، یا متناهی نبود، همچون نفوس انسان.

و همچنانکه لفظ جزئی گویند و مراد جزئی حقیقی بود، لفظ جزئی گویند و مراد معنی مفرد بود که در تحت کلی افتاده بود، و باین اعتبار آن معنی را جزئی اضافی گویند، همچون انسان و حیوان و جسم نامی و جسم. والله‌اعلم.

فصل دوم دربیان نسبت کلیات با یکدیگر.

هر دو معنی را که بر هرچیزی که هریکی از آن دو صادق بود آن دیگر صادق بود، متساویان خوانند، چون انسان و ناطق. هردومعنی را که بر هرچه یکی از آن دو صادق بود آن‌دیگر صادق بود بی عکس [ع‌پ]، آن یك را خاص خـوانند، و آن دیگـر را عام، چون انسان و حیوان، و هر دو معنی را که برهر بعضی از آنکه یکی صادق آید، آن دیگر صادق بود، هریکی را از آن عام از وجه خوانند. چون حیوان و ابیض. و هر دو معنی را که بر هرچه

یکی از آن دو صادق بود، آن دیگر صادق نبود، متباینان خوانند، چون انسان و فرس.

فصل سیوم در بیان موضوع و محمول.

چون گوئیم که فلان بهمان است؛ فلان را موضوع خوانیم، و بهمان را محمول. و بی‌شك موضوع و محمول را از وجهی اختلاف بود، و از وجهی اتحاد. و گاه که اتحاد به محمول بود، چنانکه گویند که: انسان حیوان است؛ و گاه بود که به‌موضوع بود، چنانکه گویند حیوان انسان است؛ و گاه بود که به غیر محمول و موضوع بود، چنان‌که کاتب ضاحك است.

فصل چهارم در بیان کلیات پنجگانه.

بدان‌که کلی به نسبت با آنچه بر او محمول بود، یا تمام ماهیت آن موضوع بود، یا داخل ماهیت آن. اگر تمام ماهیت بود، خواه او را اشخاص بسیار بود در خارج، چون انسان، و خواه او را اشخاص بسیار نبود در خارج، بلکه یك شخص بود، چون شمس؛ آنرا نوع خوانند.

و تعریف نوع بدان کرده‌اند که کلی است که مقول بود بر واحدی یا بسیاری که هیچ اختلاف در حقیقت ایشان نبود در جواب «ماهو».

و اگر داخل ماهیت بود اگر او را صلاحیت [۷ر] جواب سؤال ازو غیر او بود در حالت شرکت، جنس بود. یا قریب بود، چون حیوان به نسبت با انسان، یا بعید بود، چون جسم نامی و جسم وجوهر به‌نسبت با انسان.

و تعریف جنس بدان کرده‌اند که کلی است که مقول بود بر بسیاری که اختلاف در حقیقت ایشان بود در جواب ماهو.

و اگر او را صلاحیت آن جواب نبود لامحاله، خاص بود بدان

ماهیت، و آنرا فصل خوانند.

و تعریف فصل بدان کرده‌اند که کلی است که مقول بود بر بسیاری که اختلاف در حقیقت ایشان نبود قولی ذاتی. و فصل یا قریب بود، چون ناطق نسبت به انسان؛ یا بعید باشد، چون حساس.

و اگر خارج بود، یا خاص بود بدان ماهیت، و آنرا خاصه خوانند، چون ضاحك نسبت با انسان.

و تعریف خاصه بدان کرده‌اند که مقول بود براشخاص طبیعی واحد و بس قولی غیر ذاتی.

و اگر خاصی نبود در آن ماهیت، و غیر آن ماهیت را بود؛ آنرا عرض عام خوانند، چون متحرك نسبت با انسان.

و تعریف عرض عام بدان کرده‌اند که کلی است که مقول بود براشخاص طبیعی واحد و غیرآن قولی غیر ذاتی.

و هریك از خاصه و عرض عام تواند بود که لازم ماهیت بود، یعنی هرگز ماهیت ازو جدا نبود، و تواند بود که غیر لازم بود. اما خاصهٔ لازم، چون قوت کتابت مرا انسان را؛ و اما خاصهٔ غیر لازم، همچون کتابت بالفعل مرا انسان را.

و تواند بود [۷پ] که چیزی لازم وجود بود، و لازم ماهیت نبود، چون سیاهی مرحبش را.

و لازم ماهیت یا بین بود یا غیر بین. و لازم بین آن بود که از تصور ماهیت تصور او لازم آید، چون زوجیت مراربعه را.

و لازم که غیر این بود لازم غیر بین بود.

پس کلیات پنج قسم بود: نوع و جنس و فصل و خاصه و عرض عام، و این هر دو را عرضی خوانند.

فصل پنجم در بیان نوع اضافی و نسبت او به نوع حقیقی.

لفظ نوع بر معنی دیگر غیر معنی مذکور اطلاق کنند، و آن هر کلی بود که جنس بر او و بر کلی دیگر مقول بود، چون انسان

نسبت با حیوان، چه حیوان برانسان و برکلی دیگر که فرس بود مثلا مقول بود، همچون حیوان نسبت با جسم نامی، و جسم نامی نسبت با جسم، و آن‌را نوع اضافی خوانند. و میان این نوع و نوع حقیقی عموم از وجه بود، برای آنکه این نوع برحیوان و بر جسم صادق است، و نوع حقیقی غیر صادق، و بر بسایط چون نقطه و وحدت نوع حقیقی صادق بود، و نوع اضافی غیر صادق، و برانسان هر دو صادق. و هردو کلی که هریکی بی‌دیگر صادق بود وهردو بایکدیگر صادق میان ایشان عموم از وجه بود.

فصل ششم در مراتب نوع اضافی.

مراتب این نوع چهار بود، برای آنکه اگر بالای همهٔ انواع بود، چون جسم، آنرا نوع عالی خوانند؛ و اگر زیر همه انواع بود، چون انسان [۸ر] آنرا نوع سافل، و نوع الانواع خوانند؛ و اگر هم در بالای او نوع بود، و هم در زیر او نوع بود، چون حیوان، آنرا نوع متوسط خوانند؛ و اگرنه در بالای او نوع بود، و نه در زیر او، آنرا نوع مفرد خوانند، و مثال او عقل بود، به‌شرط آنکه جوهر جنس بود.

و همچنین مراتب جنس بود، برای آنکه اگر بالای همه اجناس بود، آنرا جنس الاجناس، و جنس عالی خوانند، چون جوهر؛ و اگر زیر همه اجناس بود، آنرا جنس سافل خوانند، چون حیوان؛ و اگر هم در بالای او جنس بود و هم در زیر او جنس، او را جنس متوسط خوانند، چون جسم و جسم نامی؛ و اگرنه در بالای او جنس بود، و نه در زیر او جنس، آنرا جنس مفرد خوانند، و مثال او عقل بود، به‌شرط آنکه جوهر را جنس ننهند، والله اعلم.

فصل هفتم در بیان کلی طبیعی و کلی منطقی و کلی عقلی.

بدان که کلی منقسم می‌شود به‌اعتبار دیگر به سه قسم کلی طبیعی

و کلی منطقی و کلی عقلی. برای آنکه چون گوئیم: انسان کلی است، سه معنی تصور توان کرد: طبیعت انسان از آنچه که انسان است، و آنرا کلی طبیعی خوانند. و آن کلیت که عارض او شود، او را کلی منطقی خوانند. و مجموع آن طبیعت با آن کلیت، و آنرا کلی عقلی خوانند.

و هیچ شك نیست که کلی طبیعی در خارج هست، برای آنکه اشخاص موجودند، و آن طبیعت جز اشخاص است، و جزو موجود موجود بود. و اما در کلی منطقی و عقلی خلاف است، و تحقیق آن در حکمت کنند. [۸ پ].

قاعدهٔ سیوم

در بحث قول شارح.

و آن دو فصل بود:

فصل اول در تعریف قول شارح و اقسام آن.

بدان‌که قول شارح که عبارت از تصورات دانسته بود، که بدان تصور نادانسته لازم آید، که از تصور او تصورات نادانسته بدانند.

و بی‌شك باید که قول شارح غیر آن چیز بود که به‌قول شارح دانند، و مساوی بود در صدق.

پس اگر فایده تمیز شئی کند و بس، آنرا رسم خوانند. و رسم یا تام بود یا ناقص. رسم تام مرکب بود از جنس قریب و خاصه، چنانچه در تعریف‌انسان گویند: حیوان ضاحك. و رسم ناقص مرکب بود از جنس بعید و خاصه بود، چنانچه در تعریف انسان گویند: جسم ضاحك.

و اگر با تمیز فایده به‌صورت حقیقت شئی کند، آنرا حد خوانند. و حد یا تام بود یا ناقص. حد تام مرکب بود از جنس و فصل

و قریب، چنانچه در تعریف انسان گویند: حیوان ناطق. و حد ناقص مرکب بود از جنس بعید و فصل، چنانچه در تعریف انسان گویند: جسم ناطق. و بعضی از متأخران به خاصه تنها کنند، چنانچه تعریف انسان به ضاحك کنند، و از اقسام رسم گیرند. و همچنین تعریف به فصل تنها کنند، چنانکه تعریف انسان به ناطق تنها کنند، و از اقسام حد خوانند و اولی آن است که این هر دو را حد و رسم گیرند.

فصل دوم در بیان آنچه در قول شارح احتراز از آن باید کرد

[۹ر]. بدان که در قول شارح احتراز باید کرد از آنکه تعریف به چیزی کنند که در معرفت و جهالت مساوی معرف بود، چنانکه تعریف زوج به آن کنند که فرد نیست.

و همچنین نشاید که تعریف به‌چیزی کنند که آن‌چیز پوشیده‌تر بود در معرفت از معرف.

و همچنین نشاید که تعریف به نفس آن‌چیز کنند چنان‌که انسان به بشر کنند.

و همچنین نشاید که تعریف به چیزی کنندکه معرف‌را نشناسند، الا بدان چیز چنانکه تعریف آفتاب بدان کنند که کوکبی است‌که به‌طلوع او روز بود.

و واجب بود که در تعریف هرچه عام‌تر بود مقدم دارند، برای آنکه هرچه عام‌تر بر عقل بیش ظاهر شود.

و همچنین نشاید که در قول شارح لفظهای غریب و لفظهای وحشی آورند، چه نفس از مشغول شدن بدان با معنی نتواند افتاد. والله اعلم.

قاعدهٔ چهارم در بیان قضایا و اقسام آن.

و آن مشتمل بود بر دوازده فصل.

فصل اول در تعریف انواع قضیه.

پیش‌از این بیان کردیم که مرکب دو قسم بود: قسمی غیر تام، و قسمی تام.

گفتیم که مرکب تام آن بود که سخن بدان تمام شود. پس مرکب تام یا بر وجهی بود که گویندهٔ آن را بتوان گفتن که راست گفتی یا دروغ، و این قسم را خبر و قضیه گویند.

و قضیه یا حملی بود، یا شرطی. حملی آن بود که نه از دو قضیه مرکب بود بل از دو مفرد، چنانکه گویند: زید کاتبست. یا از مفرد و قضیه [۹ پ] چنانکه گویند: زید پدرش کاتب است.

و شرطی آن بود که مرکب از دو قضیه بود، و آن دو قسم بود: یا متصله، و آن چنان بود که حکم کنند به صدق قضیه یا به کذب قضیه بر تقدیر صدق قضیهٔ دیگر، چنانکه گویند اگر آفتاب برآید روز باشد، و چنان نیست که اگر آفتاب برآید شب بود.

یا منفصله، و آن چنان بود که تا حکم کنی به نفی میان دو قضیه در صدق و کذب، و آنرا منفصلهٔ حقیقی خوانند، چنانکه گویند: این عدد یا زوج بود یا فرد، و چنان نیست که این عدد یا زوج بود یا مرکب از دو. و یا حکم کنند به نفی میان دو قضیه در صدق، و آنرا منفصله مانعةالجمع خوانند، چنانکه گویند این جسم یا درخت است یا سنگ، و چنان نیست که این جسم یا حیوان بود یا انسان، یا حکم کنند به نفی میان دو قضیه در کذب، و آنرا منفصله مانعةالخلو خوانند، چنانکه گویند: این جسم یا انسان بود یا فرس.

فصل دوم در بیان اجزاء قضیه حملیه قضیه.

حملیه را سه جزو است: ذاتی که حکم بر او کنند و آن را موضوع خوانند، و وضعی که حکم به او کنند، و آن را محمول خوانند، و نسبتی که میان موضوع و محمول باشد که آن نسبت یا

محمول را [به] موضوع پیوندد، و آن‌را نسبت ایجاب خوانند، یا محمول را از موضوع نفی کند و آن را نسبت سلب قضیه خوانند. و قضیه را به‌اعتبار اول موجبهٔ جزئیه خوانند، و به اعتبار ثانی سالبه. [۱۵ر].

و لفظی که دلالت بر نسبت ایجاب یا سلب کند آن را رابطه خوانند. و در بعضی لغتها مثل لغت عرب گاه‌گاه این رابطه‌را بیندازند، چنانکه گویند زید کاتب، و در بعضی لغت مثل فرس نتوان انداخت، چنانکه گویند زید کاتب است. و هر قضیه که درو رابطه مذکور نبود آن را ثنائی خوانند، و در هر قضیه که مذکور بود آن را ثلاثی خوانند.

فصل سیوم دربیان قضیهٔ شخصی و قضیهٔ مهمله و قضیهٔ محصوره.

و قضیهٔ حملی اگر موضوع او جزئی معین بود قضیه را شخصی خوانند چنان‌که گویند: زید کاتب است، زید کاتب نیست.

و اگر کلی بود، یا متعرض کمیت موضوع شود یا نشود. اگر متعرض کمیت [شود]، موضوع آن را محصوره خوانند و مسوره خوانند.

و سور چهار بود، برای آنکه اگر حکم برهمهٔ افراد کند، آن را کلی خوانند. و سور کلی با ایجابی بود یا سلبی.

اما سور کلی ایجابی به لغت عرب «کل» و به لغت فارسی «هریك» بود. چنانکه گویند: «کل انسان کاتب» یا «هریك از انسان کاتب است»، و آن را موجبهٔ کلی گویند.

و اما سور کلی سلبی به لغت عرب «شیء» و «لا واحد» و به لغت فارسی «هیچ» بود. چنانکه گویند: «لاشیء من‌الانسان بکاتب» و «هیچ انسان نه کاتب است» و، آن را سالبهٔ کلی خوانند.

و سور جزئی همچنین یا ایجابی بود یا سلبی. اما سور جزئی و ایجابی به لغت عرب «بعض» و به لغت فارسی «بهری» چنانکه گویند بعض‌الانسان کاتب. [۱۵ پ] و چندی از انسان کاتب است.

و این را موجبهٔ جزئی خوانند.

و اما سور جزئی سلبی به لغت عربی «لیس بعض» و «لیس کل» و «بعض لیس»، و به لغت فارسی «چندی نیست»، چنانکه گویند: لیس بعض‌الانسان کاتب، چندی از انسان نیست کاتب، و این را سالبهٔ جزئی خوانند.

و اگر متعرض کمیت موضوع نشود آن را مهمله خوانند، چنانکه گویند: انسان کاتب نیست. و بی‌شك قضیهٔ مهمله در حکم قضیهٔ جزئی است. برای آنکه اگر حکم بر همهٔ افراد نبود فی‌نفس الامر، بل بر بعضی بود، جزئیت حکم معلوم بود. و اگر برهمه افراد بود، حکم بر بعضی هم بود؛ پس آنچه بی‌شك است حکم بر بعض است.

فصل چهارم در تحقیق موضوع

موضوع قضیه بدو اعتبار گیرند: یکی به حسب خارج، و یکی به‌حسب حقیقت.

آنکه به‌حسب خارج بود، چنان بود که چون گوئی: همهٔ انسان حیوان است، مراد آن بود که همهٔ انسان که در خارج وجودش بود، خواه در حال حکم، خواه پیش از حکم، و خواه بعداز حکم، او حیوان است.

و آنچه به‌حسب حقیقت بود، مراد آن بود که همهٔ انسان که ممکن بود که در خارج بیایند حیوان است.

و در علوم قضیه استمال کنند که موضوع به حسب حقیقت گرفته [۱۱ ر] باشند.

و بباید دانست که چون گوئیم: همهٔ فلان بهمان است، مراد آنست که هریك از آن ذات که صفت فلانی حاصل بود او را فی‌الجمله، بهمان است، و واجب نبود که در این وقت که حکم کنی، این ذات را صفت فلانی بود؛ که شاید بیش از آن او را بوده باشد، یا

بعداز آن. پس جایز بود که این صفت‌او را لازم بود، و جائز بود که غیر لازم بود.

و آنچه تعبیر از ذات موضوع بدان کنند آن را عنوان موضوع خوانند. و عنوان موضوع وقت بود که اسم ذات بود، چنانکه گوئی: همهٔ انسان حیوان است؛ و وقت بود که صفتی از آن ذات بود، چنانکه گوئی: همه ضحاك حیوان است، یا ضاحك کاتب است، یا به‌عکس.

فصل پنجم در بیان قضیهٔ معدوله و قضیهٔ محصله.

هر قضیه که حرف سلب جزوی از موضوع یا جزوی ازمحمول وی بود، اگر موجبه بود، چنانکه گویند: انسان کاتب است، آن را محصله خوانند؛ و اگر سالبه بود، همچنانکه گویند: انسان کاتب نیست، آن را بسیطه خوانند.

و هر قضیه که حرف سلب جزوی از موضوع، یا جزوی از محمول، خواه موجبه خواه سالبه، آنرا معدوله خوانند. مثال آنکه جزوی از موضوع بود، اگر موجبه بود، چنانکه گوئی: نابینا موجود است؛ و اگر سالبه بود، چنانکه گوئی: نابینا موجود نیست. و مثال آنکه جزوئی از محمول بود، اگر موجبه بود، چنانکه گوئی: عامی نادان است؛ و اگر سالبه بود، چنانکه گوئی: عامی نادان نیست و اگر [۱۱ پ] جزوی از هر دو بود، اگر موجبه بود، چنانکه گوئی: نابینا نادان است؛ و اگر سالبه بود، چنانکه گوئی: نابینا نادان نیست.

اما اصطلاح چنانست که هر گه گویند: فلان قضیه معدوله است، مراد قضیه‌ای بود که حرف سلب جزوی از یکی از طرفین بود. اگر جزوی از موضوع بود، آن قضیهٔ را معدولة‌الموضوع خوانند؛ واگر جزوی از محمول وی بود، آنرا معدولة‌المحول؛ و اگر جزوی از محمول و جزوی از موضوع بود، آنرا معدولة‌الطریق خوانند.

وبدان‌که درلغت‌عرب سالبهٔ بسیطه را اشتباه با موجبه معدوله می‌افتد،وقتی‌که قضیه ثنایی بود یعنی رابطه در امرمذکور نبود،

چنانکه زید لیس بکاتب. چه دراین قضیه احتمال دارد که «لیس» از جهت سلب محمول بود از موضوع، و بدین اعتبار موجبه معدوله بود.

فرق درین صورت جز نیت متکلم، یا اصطلاح برخاص گردانیدن بعضی از حروف سلب، چون «غیر» و «لا» به معدوله، و بعضی دیگر چون حرف «لیس» به سالبه نبود. چنانکه در موجبهٔ معدوله گویند: زید غیر کاتب، یا زید لاکاتب، و در سالبهٔ بسیطه گویند: زید لیس بکاتب.

اما اگر قضیه ثلاثی بود، این اشتباه نیفتد، برای آنکه فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه به مقدم داشتن رابطه بود بر حرف سلب، و به مؤخر داشتن او؛ چه اگر رابطه را مقدم دارند برحرف سلب چنان‌که گویند: زید هولیس بکاتب قضیهٔ موجبهٔ [۱۲ ر] معدوله بود، برای آنکه هرچه بعداز رابطه‌بود رابطه آن‌چیز، موضوع را ثابت دارد. اگر حرف سلب را مقدم بر رابطه دارند؛ قضیه سالبه بسیطه بود، برای آن‌که حرف سلب هرچه بعداز او افتاده بود آن‌را از موضوع سلب کنند.

فصل ششم در تمامی بحث در قضیهٔ محصله و معدوله و نسبت ایشان با یکدیگر.

بدان‌که در قضیهٔ موجبه خواه محصله، چنان که گوئی: انسان داناست، خواه معدوله، چنان‌که گوئی: انسان نادانست؛ وجود موضوع بحسب حقیقت واجب بود، اگر حکم به حسب حقیقت بود؛ و وجود موضوع به حسب خارج واجب بود، اگر حکم در خارج بود. و اما در قضیهٔ سالبه خواه بسیطه بود، چنان‌که گوئی: نیست انسان دانا؛ خواه معدوله، چنان‌که گوئی: نیست انسان نادان. اگر حکم به‌حسب حقیقت بود، وجود به حسب حقیقت واجب بود؛ و اگر حکم به‌حسب خارج بود، وجود در خارج واجب نیست، بلکه وجود به‌حسب حقیقت

هم کافی بود، چه در سلب حکم خارجی از موضوع، وجود موضوع واجب نبود، چنان‌که از زید معدوم سلب کتابت توان کرد.

و از این معلوم شود که موجبهٔ محصله چنان‌که گوئی: زید بیناسب با موجبهٔ معدوله چنان‌که‌گوئی: زید نابیناست صادق نبود، و اگر نه لازم آید که موجودی واحد موصوف بـود به بینائی و نابینائی، و این محال بود. اما توان بودن که هر دو کاذب بود، چه چون زید [۱۲ پ] نبود هم وصف کردن او به بینائی و هم نابینائی محال نبود.

و هم‌چنین معلوم شود که: سالبهٔ بسیطه چنانکه گوئی: نیست زید بینا، یا سالبهٔ معدوله، چنانکه گوئی نیست زید نابینا، نشاید که کاذب بود، برای آن‌که اگر از این هر دو کاذب بود، نقیضان ایشان هر دو صادق توانند بود. اما تواند بود که هردو صادق باشند، در وقتی که زید نبود. چه چون زید نبود، صادق بود که نه‌بیناست و نه‌نابینا.

و همچنین معلوم شود که در هر موضوع که موجبهٔ معدوله، چنانکه گوئی: زید نابیناست، صادق بود؛ واجب بود که سالبه بسیطه، چنانکه گوئی: زید نیست بینا، صادق بود. و اگر نه لازم آید کـه «زید بیناست»، صادق بود، و صدق او با صدق «زید نابیناست» محال بود. اما لازم نیست که در هر جائی‌که «نیست زید بینا» صادق بود، «زید نابیناست» صادق بود. چه شاید بود که صدق «نیست زید بینا» از جهت آن بود که زید نبود. چه چون زید نبود، محال بود که بینا بود؛ اما نتوان گفتن زید را که نبود، که زید بیناست.

پس سالبه بسیطه عام‌تر از موجبهٔ معدوله بود، و این فرقی بود میان سالبهٔ بسیطه و موجبهٔ معدوله از روی معنی.

و اما آنکه موجبهٔ محصله با سالبهٔ بسیطه، چنانکه گوئی: زید بیناست، نیست زید بینا، و موجبهٔ معدوله با سالبهٔ معدوله، چنانکه گویی: زید نابیناست، نیست زید نابینا، نه صادق بود نه کاذ [ب۱۳ ر] روشن بود.

فصل هفتم در بیان جهت قضیه.

بدان‌که نسبت محمول به موضوع خواه ایجابی بود آن نسبت، و خواه سلبی، از کیفیتی خالی نبود، مثل ضرورة یا دوام یا لادوام، و آن کیفیت را مادهٔ قضیه خوانند.

و قضیها که در این زمان بحث از آن کنند، سیزده قضیه بود: پنج ضروری، و سه دائمه، و سه مطلقه، و دو ممکنه.

اما پنج ضروری اول مطلقه و آن قضیه‌ای بود که در او حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را ضروری بود، یا سلب محمول از موضوع ضروری بود، مادام که ذات موضوع موجود بود. چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه انسان است حیوان بود، و به‌ضرورت هیچ انسان سنگ نیست.

دوم مشروطهٔ عام، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را ضروری بود، یا سلب محمول از موضوع ضروری بود، مادام که ذات موضوع متصف به وصف موضوعی باشد، چنانکه گویند: به‌ضرورت هرچه کاتبست دست او متحرك بود مادام که کاتب بود، به‌ضرورت هیچ کاتب دست او ساکن نبود مادام که کاتب بود.

سیوم مشروطهٔ خاص، و آن مشروطهٔ عام‌بود با قید لادایم بحسب ذات، چنانکه گویی: به‌ضرورت هرچه‌کاتب‌است دست‌او متحرك بود مادام که کاتب بود نه دائماً، و به‌ضرورت هیچ کاتب دست او ساکن نبود مادام که کاتب بود نه دائماً [۱۳ پ].

چهارم وقتیه، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع ضروری بود در وقتی معین از اوقات وجودموضوع لادایماً، چنانکه‌گویی: به‌ضرورت هر ماه گرفته شود، مادام که زمین میان او و آفتاب افتاده بود نه دایماً، و به‌ضرورت هیچ ماه گرفته نشود مادام که زمین میان او و

ماه نیفتاده بود نه دایماً.

پنجم منتشره و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنی که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع ضروری بود در وقتی غیر معین نه دایماً چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرانسان که هست نفس زننده بود در وقتی غیر معین نه دایماً، و به‌ضرورت هیچ انسان نفس زننده نیست در وقتی غیر معین نه دایماً.

و اما دائمه، اول دائمهٔ مطلقه، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع دائم بود مادام که ذات موضوع موجود بود. چنانکه گوئی: دائماً هرچه انسانست حیوان است، و دائماً هیچ انسان سنگ نیست.

دوم عرفیهٔ عام و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع دائم بود مادام که ذات موضوع متصف به وصف موضوعی بود. چنانکه گوئی: دائماً هرچه کاتب است دست او متحرك بود مادام که کاتب بود، و دائماً هیچ کاتب دست او ساکن نبود مادام که کاتب [۱۴ ر] بود.

سیوم عرفیهٔ خاص، و این عرفیهٔ عام بود با قید لا دائم به حسب ذات. چنانکه گوئی: دائماً هرچه کاتب بود دست او متحرك بود مادام که کاتب بود نه دائماً.

و اما مطلقه، اول مطلقهٔ عام، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع بالفعل بود. چنانکه گوئی: هرچه انسان است ضاحك است بالفعل، و هیچ انسان ضاحك نیست بالفعل.

دوم وجودی لادائم، و آن قضیه‌ای بود که در او حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع بالفعل بود باقید لادایم به حسب ذات، چنانکه گویند: همه انسان ضاحك است بالفعل نه دایماً، و هیچ انسان ضاحك نیست بالفعل نه دائماً.

سیوم وجودی لاضروری، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم

کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع بالفعل بود با قید لاضرورة به حسب ذات. چنانکه گویند: همهٔ انسان ضاحك است بالفعل نه به‌ضرورت.

و اما ممکن، اول ممکنهٔ عام، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع ضرورت نیست. چنانکه به امکان عام هرچه انسان است حیوان است، و به‌امکان عام هیچ انسان سنگ نیست.

دوم ممکنهٔ خاص، و آن قضیه‌ای بود که در آن حکم کنند که ثبوت محمول موضوع را یا سلب محمول از موضوع نه محال‌ست و نه واجب. چنانکه گوئی [۱۴ پ] به‌امکان خاص هرچه انسان است کاتب است، و هیچ انسان کاتب نیست.

و بباید دانست که از این قضیه‌های سیزده گانه بعضی بسیط بود، و بعضی مرکب. بسیط آن بود که یك نسبت در آن بود. پس اگر موجبه بود، نسبت ایجابی در او بود و بس. واگر سالبه بود، نسبت سلبی و بس.

و بسیط شش بود: ضروری مطلق و دایمهٔ مطلق و مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عام و مطلقهٔ عامه و ممکنهٔ عامه. و غیر آن هفت مرکب بود: مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ خاص و وقتیه و منتشره و وجودیهٔ لاضروریه و وجودیهٔ لادائمه و ممکنهٔ خاص.

فصل هشتم در بیان اجزاء قضیهٔ شرطیه و اقسام آن

بدان که جزء اول را از قضیهٔ شرطیهٔ مقدم خوانند، و جزء دوم را تالی.

و متصله منقسم بود به دو قسم: یکی را متصلهٔ لزومیه خوانند، و دیگر را متصلهٔ اتفاقیه.

اما متصلهٔ لزومیه آن بود که در آن حکم کنند بر صدق تالی به تقدیر صدق مقدم از جهت تعلقی که میان ایشان بود، چنانکه مقدم

علت تالی بود. چنانکه گویند: اگر آفتاب برآید، روز بود. یا مقدم معلول مساوی تالی بود. چنانکه گویند: اگر روز بود، آفتاب برآمده بود. یا هردو معلول یك علت باشند، چنانکه گویند: اگر این حیوان ضاحك بود، کاتب باشد. یا میان هر دو اضافت بود، چنانکه گویند: اگر این شخص پسر است او را پدر بود.

و اما متصلهٔ اتفاقیه آن بود که درآن حکم کنند بر صدق تالی [۱۵ ر] یا صدق مقدم. چنانکه گویند: انسان ناطق بود دراز گوش ناهق بود.

و همچنین منفصلهٔ سه‌گانه که گفتیم یا عنادی بود، و چنان بود که نفی میان ایشان به سبیل اتفاق افتاده باشد، چنانکه هرشخصی را که غیر سیاه بود و کاتب بود. در منفصله حقیقی گوئیم: این شخص یا سیاهست یا کاتب. چه محال بود که آن شخص هم سیاه بود و هم کاتب، یا نه سیاه بود و نه کاتب. و در منفصلهٔ مانعةالجمع گوئیم: این شخص یا سیاهت یا نه کاتب. چه محال بود که هر دو جزء صادق بود، اما توان بود که هر دو جزء کاذب بود، چنان که فرض کردیم در مثال مذکور. و در منفصله مانعةالخلو گوئیم: این شخص یا نه سیاه بود یا کاتب، چه محال بود که هر دو جزء کاذب بود، اما تواند بود که هر دو صادق بود، چنانکه در مثال مذکور. و سالبهٔ هریکی از این قضیها آن بود که آنچه در موجبه ثابت کرده باشند بردارند، اگر حکم لزوم بردارند سالبهٔ لزومی خوانند، و اگر حکم عنادی بردارند سالبهٔ عنادی خوانند، و اگر حکم اتفاق بردارند سالبهٔ اتفاقی خوانند.

فصل نهم در بیان صدق و کذب قضیه‌های شرطی.

بدان‌که متصلهٔ موجبه لزومی اگر صادق بود، تواند بود که از مقدم و تالی صادق بود، چنانکه مرشخصی انسانی را گویند: اگر این شخص انسان بود حیوان بود. و تواند بود که از مقدم و تالی

کاذب بود، چنانکه گوئی: مر جمادی را که اگر انسان بود [۱۵ پ] حیوان بود. و تواند بود از مقدم کاذب و تالی صادق بود، چنانکه گوئی مر شخصی انسانی را: که اگر این فرس بود حیوان بود. اما نتواند بود که از مقدم صادق و تالی کاذب بود، و اگرنه لازم آید که آنچه صادق فرض کرده کاذب بود، و آنچه کاذب فرض کرده صادق بود، چنانکه شخص انسانی گوئی: اگر این شخص حیوان بود، انسان باشد. و تواند بود که از مقدم و تالی کاذب باشد، چنانکه گوئی: جمادی را که این حیوان بود انسان باشد. و تواند بود که از مقدم صادق و تالی کاذب بود، چنانکه گوئی: مر شخصی انسانی را اگر این شخص انسان بود جماد باشد.

اما متصلهٔ اتفاقیه اگر صادق بود، بی‌شك مقدم و تالی هر دو صادق باشند. چنانکه گوئی: هرگاه که انسان ناطق بود جماد ناهق بود؛ و اگر کاذب باشد، تواند بود که هر دو کاذب باشند. چنانکه گوئی: اگر انسان فرس باشند حجر باشد. و تواند بود که مقدم صادق بود و تالی کاذب. چنانکه گوئی: هرگاه انسان ناطق بود خلا موجود بود. و تواند بود که مقدم کاذب بود و تالی صادق، چنانکه گویی اگر خلا موجود بود انسان ناطق بود، اما منفصلهٔ موجبهٔ حقیقی اگر صادق بود، بی‌شك یکی از مقدم و تالی صادق باشد[۱۶ ر] و دیگری کاذب بود. چنانکه گوئی: این عدد یا زوج بود یا فرد. و اگر کاذب بود، یا هر دو صادق بود، چنانکه گوئی: چهار را این یا زوج بود یا نه فرد بود، یا هر دو کاذب بود، چنانکه گوئی سه را این عدد یا زوج بود یا نه فرد.

و اگر مانعةالجمع بود اگر صادق بود، بی‌شك نتواند بود که مقدم و تالی هر دو صادق باشند، چنانکه گوئی نباتی را: این نبات یا انگورست یا انجیر. و اگر کاذب بود، صادق تواند بود، چنانکه گوئی شخص انسانی را: این شخص یا انسان بود یا حیوان.

اگر مانعةالخلو بود اگر صادق بود، نتواند بود که هر دو

کاذب بود، چنانکه گوئی مر شخصی انسانی را: این شخص یا نه انسانست یا حیوان. و اگر کاذب بود، چنانکه گوئی: مر شخص انسانی را این شخص یا نه انسان است یا حیوان. و اگر کاذب بود تواند بود که هر دو کاذب بود، چنانکه گویی: جمادی را این شخص یا انسان بود یا حیوان.

و اما سالبهٔ صادق هر قسمی مرکب از موجبهٔ کاذب همان قسم بود، و سالبهٔ کاذب هر قسم مرکب از موجبهٔ صادق همان قسم بود. مثلا سالبهٔ متصلهٔ لزومیه صادق مرکب از موجبهٔ متصلهٔ لزومیه کاذب، و سالبهٔ متصلهٔ لزومیهٔ کاذب مرکب از موجبهٔ متصلهٔ صادق. و هم براین قیاس سالبهٔ منفصلهٔ صادق هرقسمی مرکب از موجبهٔ منفصلهٔ کاذب آن قسم بود. و سالبهٔ منفصلهٔ کاذب هرقسمی مرکب از موجبهٔ منفصلهٔ صادق [۱۶ پ] آن قسم بود.

فصل دهم در بیان شخصیت و کلیت و جزئیت و اهمال در قضیهای شرطی..

بدان‌که قضیهٔ شخصی در متصله چنان بود که حکم کنی. بدان‌که تالی لازم مقدم بود در یك حال معین یا در وقتی معین، چنانکه گوئی: اگر زید این ساعت بیاید او را گرامی دار؛ و در منفصله چنان بود که حکم کنی برآنکه تالی معاند مقدم بود در یك حال معین یا در وقتی معین، چنانکه گویی: زید در این ساعت یا ساکن است یا متحرك، و سالبهٔ هر دو هم براین قیاس بود.

و اما قضیهٔ کلی در متصله چنان بود که حکم کنند برآنکه تالی لازم مقدم است در همهٔ احوال و در همهٔ اوقات، چنانکه گوئی: هرگاه که انسان کاتب بود دستهاش متحرك بود. و جزئی چنان بود که حکم کنی برآنکه تالی لازم مقدم بود در بعضی احوال یا بعضی اوقات، چنانکه گوئی: در بعضی اوقات چون آفتاب برآید در هوا ابر بود.

و درکلی منفصله چنان بود که تالی معاند مقدم بود، و همچنین

در همهٔ احوال و اوقات چنان‌که گوئی: دائماً این عدد یا زوج بود یا فرد. و جزئی چنان بود که حکم کنی برآنکه تالی معاند مقدم بود در بعضی احوال یا اوقات زید یا غرق بود یا نه غرق بود. و حکم سالبها هم براین قیاس. بود.

و مهمله در متصله چنان بود که گویی: اگر آفتاب برآید، روز بود؛ و در منفصله چنانکه گوئی این عدد یا زوج بود [۱۷] یا فرد. و سالبه هم براین قیاس.

فصل یازدهم در تمامی بحث در قضیهای شرطی.

بدان‌که ترکب متصله تواند بود حملی بود، چنانکه گویی: اگر آفتاب براید، روز بود؛ پس هرگاه که روز نبود، آفتاب بر نیامده بود؛ و تواند بود که از دو منفصله بود، چنانکه گویی :هرگاه که این عدد یا زوج بود یا فرد، پس این عدد یا نه زوج بود یا نه فرد، و تواند بود که از حملی و متصلی بود، واین قسم بر دو وجه بود: یا حملی مقدم بود چنانکه گوئی: اگر آفتاب سبب روز بود، پس هرگاه که آفتاب برآید روز بود. یا متصلهٔ مقدم بود، چنانکه عکس این. و تواند بود که از حملی و منفصله بود، و این قسم هم بر دو وجه تواند بود: یا حملی مقدم بود، چنانکه گوئی: اگر این عدد است یا زوج بود یا فرد، یا منفصله مقدم بود چنانکه عکس این. و تواند بود که از متصله و منفصله بود، و این قسم هم بر دو وجه تواند بود: یا متصله مقدم، چنانکه گوئی: اگر هرگاه که آفتاب برآید روز بود، پس یا آفتاب برنیاید یا روز بود. یا منفصله مقدم بود، چنانکه گوئی هرگاه که با آفتاب برنیاید یا روز بود لازم آید، که چون آفتاب برآید روز بود.

پس معلوم شد که انواع متصله نه قسم بود.

همچنین ترکیب منفصله تواند بود که از دو حملی بود چنانکه گوئی: دائماً هر عدد که بود یا زوج بود یا فرد، و تواند بود که از

دو متصله، چنانکه گوئی: دائماً هرگاه که آفتاب برآید روز بود، [۱۷ پ] یا نه هرگاه که آفتاب برآید روز بود. و تواند بود که از دو منفصله بود، چنانکه گوئی: دائماً یا هر عدد که بود یا زوج بود یا فرد، یا نه هرعدد که بود یا زوج بود یا فرد. و تواند بود که از حملی و متصله بود، چنانکه گوئی یا آفتاب سبب روز بود، یا هرگاه که آفتاب بود واجب نبود که روز نبود. و تواند بود که از حملی و منفصله بود چنانکه گوئی: یا دائماً آفتاب سبب روز بود دائماً، یا آفتاب بود، یا روز نبود. و تواند بود که از دو منفصله بود، چنانکه گوئی: دائماً یا چنان بود که چون آفتاب برآید روز بود، یا دائماً یا آفتاب بود یا روز نبود.

و از این معلوم است که اقسام منفصله شش بود.

از بهر آن اقسام متصله نه آمد، و اقسام منفصله شش، که درقسم آخر، یعنی آنکه مرکب ازحملی ومتصله بود، وآنکه مرکب ازحملی ومنفصله بود، وآنکه مرکب ازمتصله و منفصله بود اگرش عکس برگیری، درمنفصله‌همان‌قسم‌بود، چه‌چون حملی مثلا معاند متصله‌بود، لازم آیدکه آن‌متصله معاندحملی‌بود، وهمچنین درآن دوقسم دیگر. اما لازم‌نبودکه چون متصله‌لازم حملی‌بود آن‌حملی هم لازم متصله بود، چه شاید بود که تالی عام‌تر از مقدم بود. و از این جهت بودکه گویند: در متصلات مقدم و تالی او به طبع بود، و در منفصلات به وضع. والله اعلم.

فصل دوازدهم در بیان سور قضیهای شرطی.

بدان‌که سور موجبهٔ کلی متصل «هرگاه» بود [۱۸ ر] به لغت فارسی، و به لغت عربی «کلا» و «مهما» و «متی». و سور موجبه کلی منفصله دایماً بود، هم به لغت پارسی و هم به‌لغت عربی. و سور سالبهٔ کلی هم در متصله و هم در منفصله «نیست البته» بود به لغت فارسی و «لیس البته» به‌لغت عربی و سور موجبهٔ جزئیه هم در

متصله و هم در منفصله «در بعضی اوقات» بود به لغت فارسی، و «قدیکون» بود به لغت عربی. و سور سالبهٔ جزئیه در هر دو «نیست و بعضی اوقات» بود به لغت فارسی، و «لیس قدیکون» بود به لغت عربی.

و بباید دانست که: لزوم [و] عناد و اتفاق در قضیهای شرطی به مثابه جهت بود در قضیهای حملی.

قاعدهٔ پنجم در احکام قضایا

و آن مشتمل بود بر دو فصل.

فصل اول در بیان حد تناقض و شرطهای آن.

بدان‌که تعریف تناقض بدان کرده‌اند که اختلاف دو قضیه در ایجاب و سلب بر وجهی که یکی به ذات صادق بود و دیگر کاذب. و این معنی محقق نشود بی‌آنکه هر دو قضیه اگر مخصوصه بود، موافق باشند در موضوع و محمول. برای آنکه اگر هر دو موافق نباشند در موضوع، چنانکه گوئی: زید کاتب است و نیست بکر کاتب، تواند بود که هر دو صادق باشند، و تواند بود که هر دو کاذب باشند. یا اگر هر دو موافق نباشند در محمول، چنانکه زید کاتب است، نیست زید آهنگر؛ همچنین تواند بود که هر دو صادق باشند، و تواند بود که هردو کاذب باشند [۱۸ پ].

و متقدمان گفته‌اند: شش‌چیز دیگر نگاه باید داشتن غیر اتحاد محمول و موضوع تا معنی تناقض محقق شود، و آن وحدت شرط و وحدت جزو و کل و وحدت مکان و وحدت زمان و وحدت اضافه و وحدت قوت و فعل است؛ و به حقیقت دو شرط اول داخل وحدت موضوع بود، و چهار دیگر داخل وحدت محمول.

اما دلیل برآنکه دو اول وحدت موضوع است آنست که چون

گوئی: چشم (؟) نقصان کنندهٔ بصر است، وچشم نقصان کنندهٔ بصر نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، چه اول به‌شرط سفیدی بود و دوم به‌شرط سیاهی. و همچنین چون گوئی: زنجی سیاه است، زنجی سیاه نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، برای آنکه تواند بود که در اول پوست او مراد بود، و در دوم دندانش.

و اما دلیل برآنکه چهار دیگر داخل وحدت محمول بود، آنست که چون می‌گوئی: زید نشسته است، زید نشسته نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، برای آنکه تواند بود که مراد از نشستن اول در خانه بود، و نشستن دوم در بازار. و همچنین چون گوئی: زید رنجور است، زید رنجور نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، برای آنکه تواند بود که حال اول در زمان دی بود، و حال دوم در زمان امروز، و همچنین چون گوئی: زید پدر است، زید پدر نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، برای آنکه تواند بود که مراد از پدری پدری عمر باشد، و مراد از عدم [۱۹ ر] عدم پدری خالد. و همچنین چون گوئی: خمر مست کننده است، خمر مست کننده نیست، تواند بود که هر دو صادق بود، چه شاید که مراد از مست کنندگی بالفعل بود و از عدم مست کنندگی بالقوة.

و اما اگر محصوره بود، این همه شرطها که گفتیم به‌کار باید داشت، و اختلاف در کمیت نیز اعتبار باید کرد. برای آنکه اگر دو کلی باشند در هر دو قضیه که موضوع او عام‌تر بود، از محمول، تواند بود که هر دو کاذب باشند. چنانکه گوئی: هر حیوان که هست انسان بود، و هیچ حیوان انسان نیست؛ و همچنین اگر جزئی باشند، چنانکه گوئی: بعضی از حیوان انسان است، و بعضی از حیوان انسان نیست.

و در همهٔ قضایا خواه مخصوصه خواه محصوره، در تناقض اختلاف در جهت واجب بود. و اگرنه، تواند بود که هر دو صادق بود مثلا در مادهٔ امکان. چنانکه گوئی: همه انسان کاتب است به‌امکان،

بعض از انسان کاتب نیست به‌امکان. و همچنین تواند بود که هردو کاذب بود درین ماده. چنانکه گوئی: همهٔ انسان کاتب است به‌ضرورت، بعضی از انسان کاتب نیست به‌ضرورت.

همچنین هردو قضیه که متفق باشند به‌موضوع و محمول و مختلف در کمیت و ایجاب و سلب، ایشان را متناقضان خوانند؛ و هر دو قضیه که متفق باشند در موضوع و محمول و هردو کلی باشند و مختلف در ایجاب و سلب، ایشان را متضادان خوانند. چنانکه گوئی: هرچه انسان است [۱۹ پ] حیوان بود، و هیچ انسان حیوان نیست. والله اعلم و احکم.

فصل دوم در بیان نقیض هر قضیه.

بدان‌که چون بیان کردیم که اختلاف کمیت در تناقض واجب است، لازم آید که نقیض موجبه کلیه سالبهٔ جزئیه بود، و نقیض سالبهٔ جزئیه موجبه جزئیه. و چون تناقض از طرفین بود لازم آید که نقیض موجبهٔ جزئیه سالبهٔ کلیه بود، و نقیض سالبهٔ جزئیه موجبه کلیه. و این قاعده باید که در خاطر بود.

و چون، این معلوم شد گوئیم: واجب بود بیان تناقض در قضیهای بسیط کردن، برای آنکه بیان تناقض در قضیهای بسیط، چنانکه پیش‌از این دانستی شش بود: ضروری مطلق و مشروطهٔ عام و دایمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامه و مطلقهٔ عامه و ممکنهٔ عامه.

اما ضروری مطلق چنانکه گوئی: هرچه جیم است با بود به ضرورت، نقیض او این بود که گوئی: به‌امکان عام نیست بعضی از جیم با، و این قضیهٔ ممکنهٔ عام باشد.

و اما مشروطهٔ عامه، چنانکه گوئی به‌ضرورت هرچه جیم است با بود و مادام که جیم بود، نقیض او این بود که گوئی: به‌امکان نیست بعضی از جیم با در وقتی که او را وصف جیمی بود، و این قضیه را حینیهٔ ممکنه خوانند.

و اما دائمه مطلقه، چنانکه گویی: دایماً هرچه جیم است با بود، نقیض او این بود که به‌اطلاق عام نیست بعضی از جیم با، و این مطلقهٔ عامه است.

و اما عرفیهٔ عام، چنانکه گوئی: دائماً هرچه جیم است [۲۵ ر] با بود مادام که جیم بود، نقیض او این بود که به‌اطلاق عام نیست بعضی از جیم با در وقتی که او را وصف بود، این قضیه را حینیهٔ مطلقه خوانند.

و اما مطلقه عام، چنانکه گوئی: به‌اطلاق هرچه جیم است با بود، نقیض او این بود که دائماً نیست بعضی از جیم با، و این دائمهٔ مطلقه است.

و اما ممکنهٔ عام چنانکه گوئی: به امکان عام هرچه جیم است با بود، نقیض او این بود که به ضرورت نیست بعضی از جیم با، و این ضروری مطلق بود.

و هم براین قیاس بود حکم تناقض در سالبهٔ کلی و موجبهٔ جزئی و سالبهٔ جزئی.

و اما قضیهاء مرکب، و آن وجودی لادائم و وجودی لاضروری و امکان خاص، اما مشروطهٔ خاص چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه جیم است با بود مادام‌که جیم‌بود نه دایماً، نقیض اواین بودکه‌گوئی: به‌امکان عام نیست بعضی از جیم با در بعضی اوقات که او را وصف جیمی بود، و این حینیهٔ ممکنه است، یا دائماً بعضی از جیم با بود، برای آنکه چون دراین قضیه حکم به حسب وصف ضروری است ولادائم به‌حسب ذات، پس نقیض او منحصر بود در نقیض این هر دو جزو.

و اما وقتیه چنانکه گویی: هرچه جیم است با بود در وقتی معین بالضرورة نه دائماً، نقیض او این بود که نیست به امکان عام بعضی از جیم با در وقتی معین، و این قضیه را وقتی ممکن خوانند؛ یا دائماً بعضی از جیم با بود، و این قضیهٔ دائمهٔ مطلقه است، برای‌آنکه[۲۵پ]

چون در این قضیه حکم کنند که به حسب وقت معین ضروریست ولادایم به‌حسب ذات، پس نقیض او منحصر بود در نقیض این هر دو جزو.

اما منتشره چنانکه گوئی هرچه جیم است با بود در وقتی غیر معین نه دائماً، نقیض او این بود که نیست به امکان عام بعضی از جیم با در وقتی غیر معین، و این قضیه را ممکنه دایمهٔ خوانند، یا دائماً بعضی از جیم با بود، و این قضیه دایمهٔ مطلقه است. برای آنکه چون درین قضیه حکم به‌حسب وقت غیر معین ضروریست لادائم به‌حسب ذات، پس نقیض او منحصر بود در نقیض هر دو جزو.

و اما عرفیهٔ خاص چنانکه گویی: دائماً هرچه جیم است با بود مادام که جیم بود نه دایماً، نقیض او این بود که نیست به‌اطلاق عام بعضی جیم با در وقتی که جیم بود ،و این قضیه حینی ممکن است، یا دائماً بعضی از جیم با بود، و این دایمهٔ مطلقه‌است. برای آنکه چون در این قضیه حکم به‌حسب وصف دائم است ولادائم به حسب ذات، پس نقیض او منحصر بود در نقیض این هر دو جزو.

و اما وجودی لادائم، چنانکه گوئی: هرچه جیم است با بود بالفعل نه دایماً، نقیض او این بود که دائماً نیست بعضی از جیم با، و این دائمهٔ مخالفه است، یا دائماً بعضی جیم با بود، و این دائمهٔ موافقه است. برای آنکه چون در این قضیه حکم بالفعل هست و لادائم به‌حسب ذات، پس نقیض او منحصر در نقیض این هردو جزو بود.

و اما وجودی لاضروری، چنانکه گوئی: هرچه جیم است با بود بالفعل نه به‌ضرورت، [۲۱ ر] نقیض او این بود که دائماً نیست بعضی جیم با، و این دائمهٔ مخالفه است، اما به‌ضرورت بعضی جیم با بود، و این ضروریهٔ موافقه است برای آنکه چون در این قضیه حکم بالفعل بود ولاضروری به حسب ذات، پس نقیض او منحصر بود در نقیض این هر دو جزو.

و اما ممکنهٔ خاص، چنانکه گوئی: به امکان هرچه جیم است

با بود، نقیض او این بود که به‌ضرورت نیست بعضی جیم با، یا به ضرورت بعضی جیم با بود، و این هر دو قضیه ضروریه است: یکی موافق دیگر مخالف در کیف. برای آنکه دراین قضیه‌حکم نه‌ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، نقیض اومنحصر درنقیض این‌هردو جزو وی، بنابر آنکه در مادهٔ لادائم هردو کاذب باشد.

چنانکه گوئی: بعضی جسم حیوانست نه دائماً، و این کاذب است. و همچنین نقیض هر دو جزو او که هیچ جسم حیوان نیست، و هرچه جسم است حیوان است، هم کاذب بود، و صادق آن بود که بعضی جسم حیوان بود دائماً.

بلکه قضیهٔ مرکب اگر جزئی بود مثلا، چنانکه گوئی: بعضی جسم حیوان است نه دائماً، نقیض او این بود که گوئی: هریك جسم یا حیوان بود دائماً، یا نه حیوان بود دایماً. و در این معنی سه امر داخل بود: یکی آنکه هر یك از جسم حیوان بود دائماً، دوم آنکه هریك از جسم نه‌حیوان بود دایماً، سیوم آنکه بعضی از جسم حیوان بود دائماً و بعضی از جسم نه‌حیوان بود دایماً، پس این قسم صادق بود. چون به‌این عبارت گوئیم، نیفتاده بود. [۲۱ پ] و از این دقیقه غافل نباید شدن، که اگر اعتبار دقیقه نکنند، در بسیار مواضع غلط افتد.

و اما قضیهٔ شرطیه خواه متصله بود و خواه منفصله، هم برقیاس آنکه در حملی گفتیم نقیض موجبهٔ کلیهٔ سالبهٔ جزئیه بود، و نقیض سالبهٔ کلیه موجبهٔ جزئی.

مثلا موجبه کلیهٔ چنانکه گوئی: هرگاه که آفتاب برآید روز بود، نقیض او سالبهٔ جزئیه بود. چنانکه گوئی: در بعضی اوقات چون آفتاب برآید، روز نبود.

و سالبهٔ کلیهٔ متصله، چنانکه گوئی: نیست البته که چون آفتاب برآید روز بود، نقیض او موجبهٔ جزئیهٔ متصله بود، چنانکه گوئی: در بعضی اوقات چون آفتاب برآید روز بود.

و موجبهٔ کلیه منفصله چنان‌که گوئی: دائماً این عدد یا زوج بود یا فرد، نقیض او سالبهٔ جزئیهٔ منفصله بود، چنانکه گوئی: نیست در بعضی اوقات چنانکه این عدد یا زوج بود یا فرد.
و سالبه کلیهٔ منفصلهٔ چنانکه گوئی: نیست البته چنانکه گوئی: این عدد یا زوج بود یا فرد، نقیض او موجبهٔ جزئیه بود، چنانکه گوئی در بعضی اوقات این عدد یا زوج بود یا فرد.

قاعدهٔ ششم در بحث عکس.

و این چهار فصل بود.

فصل اول در تعریف عکس.

بدان‌که تعریف عکس بدان کرده‌اند که گردانیدن هریك از طرفین قضیه اصل بود بدان طرف دیگر، و باقی ماندن در کیفیت خود یعنی ایجاب یا سلب بر وجهی که اگر اصل صادق بود واجب بود که عکس صادق بود، [۲۲ ر] و اگر اصل کاذب بود واجب بود که کاذب بود. و این شرط واجب نیست، برای آنکه عکس لازم قضیه بود، و در بالا معلوم شد که نشاید بودن که صادق لازم کاذب بود. و چون قضایا منقسم میشود به سالبه و موجبه، و بیان عکس موجبه موقوف بود به بیان عکس سالبه، بحث عکس سالبه‌ها مقدم داشتند بر عکس موجبه‌ها.

فصل دوم در بیان عکس سالبه‌ها.

بدان‌که از قضیهای سیزده‌گانه هفت قضیه: وقتیه و منتشره و وجودیهٔ لادایمه و وجودیهٔ لاضروریه و ممکنهٔ عامه و ممکنهٔ خاصه ومطلقهٔعامه. سالبه‌های کلی ایشان قبول‌عکس‌نکنند. برای آنکه وقتیه خاص‌تر این هفت قضیه بود، و او قبول عکس نمی‌کند، پس آن شش

قضیهٔ دیگر که عامه باشند قبول عکس نکنند. چه اگر چیزی ازین قضیهای شش گانه قبول عکس داشتند، لازم آمدی که وقتیه نیز قبول عکس داشتی، برای آنکه لازم عام لازم خاص بود. و اما دلیل برآنکه وقتیه قبول عکس نکند، آنست که صادق بود که گوئیم که: هیچ از قمر منخسف نبود در وقت تربیع او با آفتاب، و عکس او سالبه‌جزئیه، به‌جهت امکان عام که عام‌ترین جهات است صادق نبود که گوییم نیست بعضی از منخسف قمر به امکان عام، برای آنکه هرچه منخسف بود به‌ضرورت قمر بود، و سالبه‌های جزئی همه قضیها الا مشروطهٔ خاص و عرفیه خاص قبول عکس نکند.

اما دلیل برآنکه آن هفت مذکور قبول عکس نکنند، [۲۲ پ] عدم عکس وقتیه است، چنانکه گوئیم: نیست بعضی از قمر منخسف در وقت تربیع، و عکس او به‌هیچ وجه صادق نبود، چنانکه معلوم کردیم.

و اما دلیل برآنکه ضروری و دائمه و مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عام قبول عکس نکنند، آنست که ضروری که خاص تر این چهار است قبول عکس نکند. و سبب آنست که صادق بود که گوئیم: به‌ضرورت بعضی از حیوان انسان نیست، و صادق نبود که گوئیم بعضی از انسان حیوان نیست به امکان عام که عام‌ترین جهت‌ها است.

و ازین که گفتیم این معلوم شود که سالبه‌های کلی از آن شش قضیه ضروری و دایمه و مشروطهٔ عامه و عرفیهٔ عامه و عرفیهٔ خاص و مشروطهٔ خاص قبول عکس کند، و از سالبه‌های جزئیه مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ خاص قبول عکس کند و بس.

اما دلیل برعکس سالبه‌های کلی، بدان‌که سالبه‌های کلی ضروری، چنانکه گوئی به‌ضرورت هیچ جیم با نیست، عکس او هم سالبهٔ کلیه ضروریه بود، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هیچ با جیم نیست. به دو دلیل:

دلیل اول آنکه معنی سالبهٔ ضروریه آن بود که محمول و

موضوع همچنین محال بود که بر ذاتی صادق باشند، چه منافات از طرفین بود، و چون فرض چنان بود با با جیم به ضرورت جمع نشود.
و دلیل دوم آنکه اگر این عکس صادق نبود، نقیض او که به امکان بعضی جیم بود صادق بود، چه محال بود که قضیه و نقیض قضیه هر دو کاذب بود. و اگر این صادق بود، محال لازم آید، برای آنکه ممکن آن بود که اگر [۲۳ ر] فرض کنی که واقع شود، هیچ محال از آن فرض لازم نیاید. ولیکن اگر این ممکن نقیض عکس بود، فرض وقوعش کنیم محالی لازم آید. برای آنکه چون فرض وقوعش کنیم، این صادق بود که بعضی با جیم بالفعل بود. و چون آن بعض از با که جیم برو صادق بود د نام نهیم، لامحاله برآن صادق بود که ب است، وصادق بود که ج است، پس بعضی نیز از آنکه ج بر اوصادق بود ب بر او صادق بود، پس این صادق بود که بعضی از ج ب بود بالفعل و لامحاله این خاص‌تر از بعض ج ب بود به امکان عام، و هرجا که خاص صادق بود، پس این صادق بود به‌امکان عام بعضی ج ب بود، و این محال بود. چه در قضیهٔ اصل گفتیم که هیچ ج ب نیست به‌ضرورت، پس نقیض عکس محال بود. و چون نقیض عکس محال بود، عکس که فرض کردیم حق بود. و مطلوب اینست.
و سالبهٔ کلیهٔ دائمهٔ مطلق چنانکه گویی: دائماً هیچ ج ب نیست، عکس اوهم سالبهٔ کلیهٔ دایمه بود، چنانکه گوئی دائماً هیچ ب ج نیست به دو وجه:
اول برای آنکه اگر این صادق نبود، نقیض او که به اطلاق عام بعضی ب ج بود صادق بود. و چون نقیض عکس را ترکیب کنیم با قضیهٔ اصل، چنین شود که به‌اطلاق عام بعضی ب ج بود، و دائماً هیچ ج ب نیست. و ازین ترکیب لازم آید که دائماً بعضی از ب ب نبود، و این محال است.
و وجه دوم آنکه بعضی از ب که ج بود آنرا د فرض

کنیم، و هم بدان دلیل که در بالا گفتیم لازم آید که صادق بود به اطلاق [۲۳ پ] عام بعضی ج ب و ما در قضیهٔ اصل گفتیم که دائماً هیچ ج ب نیست، پس این محال بود. و چون این محال بود، عکس حق بود.

و سالبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عام چنانکه گوئی به‌ضرورت هیچ ج ب نیست مادام که ب است به دو وجه:

یکی آنکه چون حکم کنیم بدان‌که هر ذاتی که او را وصف ج ب ازو مسلوب بود به‌ضرورت مادام که وصف ج بود، لازم آید که هر ذاتی‌که اورا وصف بود، ج ازو مسلوب‌بود به‌ضرورت مادام که وصف ب بود، چه منافات از جانبین بود، چنانکه در عکس سالبهٔ ضروریه گفتیم.

و وجه دوم آنکه اگر عکس صادق نبود؛ نقیض او که به‌امکان عام بعضی از ب ج بود در وقتی‌که وصف ب بود، صادق بود. و چون فرض کردیم وقوعش، این صادق بود که به اطلاق عام بعضی ب ج بود در وقتی که وصف ب بود، پس این نقیض را د نام نهیم. و هم بر آن وجه که بیان کردیم لازم آید که به اطلاق عام بعضی ج ب بود در وقتی که وصف ج بود، و لامحالة این خاص‌تر از نقیض قضیهٔ اصل که به‌امکان عام بعضی ج ب بود در وقتی که وصف ج بوده باشد، پس صدق این با صدق قضیهٔ اصل محال بود، پس عکس صادق بود.

و سالبهٔ کلیهٔ عرفیهٔ‌عامه، چنانکه‌گوئی: دائماً هیچ ج ب نیست مادام که ج بود، عکس او هم سالبهٔ کلیهٔ عرفیه عام بود، چنانکه گوئی: دائماً هیچ ب ج نیست مادام که ب بود، عکس برای آنکه اگر این صادق نبود [۲۴ ر] نقیص او که به‌اطلاق عام بعض ب ج بود در وقتی که وصف ب بود صادق باشد، و چون این نقیض صادق باشد، از دو وجه محال لازم آید چنان‌که در دائمه گفتیم:

وجه اول آنکه نقیض عکس را ترکیب کنیم با قضیهٔ اصل، چنین شود که: به‌اطلاق عام بعض ب ج بود در وقتی که وصف ب بود، و دائماً هیچ ج ب نیست مادام که وصف ج بود، لازم آید که بعضی ب ب نبود در آن وقت که ب بود، و این محال بود.

وجه‌دوم آنکه آن بعض از ب که ج است، آنرا د فرض کنیم، پس هم بر آن وجه که در بالا بیان کردیم لازم آید که: بعضی از ج ب بود در وقتی که ج بود، و ما در قضیهٔ عکس گفته‌ایم که دائماً هیچ از ب ج نیست مادام که وصف ج بود، و این محال بود، پس عکس حق بود.

و سالبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ خاص چنانکه گوئی: هیچ ج ب نیست مادام که ج است نه دائماً، عکس او سالبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عام بود با قید لا دایم در بعض، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هیچ ب ج نیست مادام که ب بود نه دائماً در بعضی.

اما دلیل برآنکه سالبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عامه که آن به‌ضرورت هیچ ب.ج نیست مادام که ب بود صادق باشد، آنست که چون در مشروطهٔ خاص مشروطهٔ عام بود، هرچه لازم مشروطهٔ عام بود لازم مشروطهٔ خاص بود.

و اما دلیل برآنکه قید لا دایم در بعضی که آن بعض از ب ج بود به اطلاق صادق بود، آنست که اگر این قضیه جزمی صادق نبود، نقیض که دایماً هیچ ب ج نیست [۲۴ پ] صادق بود. و اگر این صادق بود، عکس او که دائماً هیچ ج ب نیست، هم صادق بود، و این محال بود. برای آنکه ما در قضیهٔ اصل فرض کرده‌ایم که سلب ب ج دایم نیست، و چون این باطل بود، پس موجبهٔ جزئی که قید لا دائم در بعضی از آن حاصل می‌شود، صادق بود. و چون این صادق بود، مطلوب که گفتیم که به ضرورت هیچ ب. ج نیست مادام که ب بود نه دایماً در بعض صادق بود.

و سالبهٔ کلیهٔ عرفیهٔ خاصه، چنانکه گوئی: دایماً هیچ ج ب نیست مادام که ج است نه دائماً، عکس او سالبهٔ عرفیهٔ عامه با قید لا دایم در بعض، و هم بدان دلیل که [در] مشروطهٔ خاص بیان کردیم اینجا که بیان کنیم.

و اما دلیل برعکس سالبهٔ جزئیه بدان که سالبهٔ جزئیهٔ مشروطهٔ خاص، چنانکه گوئی: به‌ضرورت نیست بعض ج ب نه دائماً، عکس او هم سالبهٔ جزئیهٔ مشروطهٔ خاص بود، چنانکه گوئی: به‌ضرورت نیست بعضی ج ب نه دائماً. برای آنکه چون در قضیهٔ اصل حکم چنانست که در بعض از ذاتها که وصف ج بود ب به‌ضرورت از او مسلوب بود. و همچنین حکم کرده‌ایم که این سلب دایم نیست، پس لازم آید که هم درین ذاتها وصف بود و در بعضی از وقتها، و در آن وقت لازم آید که وصف ج ازو مسلوب بود به‌ضرورت، و اگرنه وصف ج و ب درین ذاتها نتوان یافتن، و ما گفتیم که: وصف ج ب درین ذاتها محال بود و نتوان بودن که سلب ج دایم بود و اگرنه لازم آید که [۲۵ ر] ب دایم بود، و ما گفتیم که: ب دایم نیست در قضیهٔ اصل، پس این عکس که گفتیم لازم آید.

و سالبهٔ جزئیهٔ عرفیهٔ خاص به‌عین این دلیل عکس او هم سالبهٔ جزئیهٔ عرفیهٔ خاص بود.

فصل سیوم در بیان عکس موجبات.

بدان‌که قضیهٔ موجبه خواه کلی و خواه جزئی عکس او جز جزئی نبود، برای آنکه تواند بود که محمول عام‌تر از موضوع بود، چنانکه گوئی: هرچه انسان است حیوان بود، چه محال بود که خاص صادق بود بر همه افراد عام که حیوان است، چه صدق هرچه حیوان است انسان بود محال باشد.

اما در جهت، بدان‌که موجبهٔ مطلقهٔ عامه و وجودی لاضروری و وجودی لادایم و وقتیه و منتشره خواه جزئی بود خواه کلی، عکس

او موجبهٔ جزئیهٔ مطلقه عام بود. و ما در مطلقهٔ عامه بیان کنیم که عام‌ترین قضیهایی که پنجگانه است تا در آن چهار دیگر لازم آید، چه هرچه عام را لازم بود خاص را لازم بود.

اما دلیل برعکس مطلقه آنست که چون گوئیم: به اطلاق عام بعضی هرچه ج بود یا بعضی از آنچه ج بود [ب بود]، لازم آید که به اطلاق عام بعضی ب ج بود، بسه دلیل:

دلیل اول بدان که اگر عکس صادق صادق نبود، نقیض او که دائماً هیچ ب ج نیست صادق بود، و این نقیض را عکس دائماً «هیچ ج ب نیست» بود، و این مناقض قضیهٔ اصل بود، و اگر اصل جزئی و مضاد او اگر کلی بود.

و دلیل دوم آنکه آن ذات که ج و ب بر او صادق بود، او را د فرض کنیم و لاشك [۲۵ پ] بر د ب و ج بالفعل صادق بود، پس بعضی از آنچه ب براو صادق بود ج براو صادق بود، و مطلوب اینست.

دلیل سیوم آنکه اگر نقیض عکس فرض کنیم که صادق بود، و او را با قضیهٔ اصل ترکیب کنیم، اگر قضیهٔ اصل کلی بود، چنین شود که به اطلاق هرچه ج است ب بود، و دائماً هیچ ج ب نیست، لازم آید که هیچ ج ج نبود دائماً، و این محال بود. و اگر قضیهٔ اصل جزئی بود در ترکیب، چنین بود که به اطلاق بعض ج ب بود، و دایماً هیچ ب ج نیست، لازم آید که دائماً بعض ج ج نبود، و این هم محال است.

و اما عکس ضروری و دایمهٔ مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عامه خواه جزئی بود و خواه کلی، عکس او مطلقه بود بحسب وصف. و ما در عرفیهٔ عام که عام‌ترین این چهار قضیه است بیان کنیم که تا در آن سه دیگر لازم آید. چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود، چنانچه به‌کرات معلوم شد.

و اما دلیل برآنکه عرفیهٔ عام را عکس مطلقه به‌حسب وصف

بود، آنست که گوئیم که: چون صادق بود که هرچه ج است یا بعضی از آنچه ج است ب بود مادام که وصف ج بود، لازم بود که عکس او بعضی از ب ج بود در وقتی که ب بوده باشد. برای آنکه اگر این صادق نبود، نقیض او که: هیچ از ب ج نیست مادام که وصف ب بود، صادق بود. وچون این را عکس کنیم، این حاصل آید که هیچ از ج ب نیست مادام که ج بود، و ما در قضیهٔ اصل گفتیم که هرچه ج است ب بود مادام که ج بود، [۲۶ ر] پس نقیض عکس محال بود. و چون نقیض عکس محال بود، عکس حق بود. و مطلوب این است.

و اما عکس مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ خاص خواه کلی بود وخواه جزئی، مطلقه بود به‌حسب وصف با قید لا دائم. و ما در عرفیهٔ خاص بیان کنیم تا در مشروطه خاص لازم آید، چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما دلیل برآنکه عرفیهٔ خاص را عکس این بود اگر کلی بود، آنست که چون گوئیم که: هرچه ج است ب بود مادام که ج بود نه دائماً، عکس او این بود که بعضی از ب ج بود در وقتی که ب بود نه دائماً. اما صدق مطلقه به‌حسب وصف که آن بعضی از ب ج بود در وقتی که ب بود روشن است، چه چون این قضیه لازم عرفیهٔ عام بود، و هرچه لازم عرفیه عام بود لازم عرفیهٔ خاص بود، پس این قضیه لازم عرفیهٔ خاص بود. و اما صدق قید لادائم که عبارت از نیست بعضی ب ج به‌اطلاق بود، بدان بود که آن بعضی را از ب که ج بود در وقتی که ب بود د فرض کنیم، و گوئیم هیچ د یعنی آن بعض از ب ج نیست به اطلاق، و اگر نه لازم آید که دائماً بعض د ج بود، و این بعضی را از د ط نام نهیم، پس دائماً هرچه ط بود ج بود، و این را با جزو موجبهٔ قضیهٔ اصل که آن هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود[ه] است ترکیب کنیم، چنین شود که هرچه ط بود و هرچه ج بود ب

بود مادام که ج بود، لازم آید که هرچه ط بود ب بود دائماً. و همچنین با جزو [۲۶پ] سالبهٔ قضیهٔ اصل که آن «هیچ ج ب نیست باطلاق» بود ترکیب کنیم، چنین شود که؛ دائماً هرچه ط بود ج بود، و هیچ ج ب نیست به اطلاق، لازم آید که هیچ ط ب نبود به‌اطلاق، و صدق این‌دوقضیه با یکدیگر محال، و محال آن از فرض کذب لادائم لازم آمد، پس صدق آن محقق شود، و چون بیان صدق مطلقه به‌حسب وصف صدق قید لا دائم کردیم، مطلوب که: بعضی از ب ج بود در وقتی که ب بود نه دائماً باشد، حاصل ازو.

اما دلیل بر آنکه عرفیهٔ خاص اگر جزئی بود عکس هم مطلوب به‌حسب وصف باقید لا دائم بود، آنست که چون گوئیم که: بعضی از ج ب بود. مادام که ج بود نه دائماً، عکس او بعضی از ب ج بود در وقتی که ب بود نه دائماً باشد. برای آنکه چون موضوع قضیهٔ اصل را د نام نهیم لازم آید که ج بر او صادق بود در وقتی که ب بود، و این روشن بود. وهمچنین لازم آید که نیست ج به‌اطلاق بر او صادق بود، و اگر نه، لازم آید که د بود دائماً، و از این لازم آید که ب بود نه دائماً، پس این محال بود. و چون در وقتی که ب بود، ج بر او صادق بود و نه دائم بود، این صادق بود که بعضی ب ج بود در وقتی که ب بود نه دایماً، و مطلوب این است.

و اما ممکنهٔ عامه و ممکنهٔ خاصه خواه کلی بود و خواه جزئی، عکس او ممکنهٔ عام جزئی بود. برای آنکه چون صادق بود که: هرچه ج بود یا بعضی از آنچه ج بود ب بود به‌امکان عام یا به‌امکان خاص، [۲۷ ر] عکس او این بود که بعضی از ب ج بود به امکان عام برای آنکه اگر عکس صادق نبود، نقیض او که سالبهٔ ضروری بود، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هیچ ب ج نیست صادق بود، و عکس او به ضرورت هیچ ج ب نیست بود، و ما در قضیهٔ اصل گفتیم که هرچه ج بود یا بعضی از آنچه ج ب بود به‌امکان عام یا به‌امکان

خاص، پس این محال بود.

فصل چهارم در بیان عکس قضایای شرطی.

قضیهای شرطی اگر متصله بود سالبهٔ کلیهٔ او چنانکه گویی: البته چنان نیست که اگر ا ب بود ج د بود، عکس او هم سالبهٔ کلیه بود، چنانکه گوئی: البته چنان نیست که اگر ج د بود ا ب بود، و اگرنه نقیض او که:دربعضی اوقات که ج د بود ا ب بود بود صادق. و این را با قضیه اصل ترکیب کنند، چنین شود که گوئی در بعضی اوقات چون ج د بود آب بود، و البته چنان نیست که اگر آب بود ج د بود، این لازم آید که در بعضی اوقات چون ج د بود ج د نبود. و محالیت این روشن است، پس عکس چون بود.

و اما سالبهٔ جزئی او را عکس نبود، برای آنکه صادق بود که گوئیم که: در بعضی اوقات چنان نیست که چون این جسم بود حیوان بود، و عکس او که گوئی: در بعضی اوقات چنان نیست که چون این حیوان بود جسم بود، صادق نبود. برای آنکه هر گاه که حیوان بود به‌ضرورت جسم بود.

و اما موجبهٔ او خواه جزئی و خواه کلی، عکس او موجبهٔ جزئیه بود. [۲۷ پ] برای آنکه چون گوئی: هرگاه یا در بعضی اوقات چون ا ب بود ج د بود، عکس او که «در بعضی از اوقات چون ج د بود ا ب بود» باشد، لازم آید که صادق باشد، و اگرنه نقیض او که سالبهٔ کلیه بود، چنانکه گوئی البته چنان نیست که چون ا ب بود ج د بود. و این محال بود، چه درقضیهٔ اصل حکم کرده‌ایم که هرگاه یا در بعض از اوقات که چون ا ب بود ج د بود.

و اما منفصله را عکس تصور نتوان کرد البته، برای آنکه چون هریك از طرفین او را بدل کنی به‌آن طرف دیگر، قضیه‌ای غیر قضیهٔ اول حاصل نمی‌شود، و عکس لازم بود که غیر قضیهٔ عکس بود، پس منفصله را عکس نبود.

قاعدهٔ هفتم در بحث عکس نقیض.

و آن پنج فصل بود.

فصل اول در تعریف عکس نقیض.

بدان‌که تعریف عکس نقیض را بدان کرده‌اند که گردانیدن هر یکی از طرفین قضیه به نقیض آن طرف دیگر، و باقی ماندن بر کیفیت خود بر وجهی که صادق بود. چنانکه گوئی: هرچه ج است ب بود، عکس نقیض او این بود که هرچه نه ب بود نه ج بود. و حکم موجبها درین عکس، حکم سالبها بود در عکس مستوی، و حکم سالبهای او حکم موجبهای عکس مستوی بود. پس لازم آید که از قضایای سیزده‌گانه آن هفت قضیه که سالبهاء آن قضیها هم جزیی و هم کلی در عکس مستوی عکس نداشتند، و آن قضیهٔ منتشره و وجودی لادایم و وجودی لاضروری و مطلقهٔ عام [۲۸ ر] و ممکنهٔ عام است. در این عکس موجبهای این قضایا را هم جزئی و هم کلی عکس نبود. و آن شش دیگر که ضروری و دائمه و مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عام و مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ خاص بود و سالبهای کلی از قضایای شش‌گانه و سالبهای جزئی مشروطهٔ خاص وعرفیهٔ خاص قبول عکس داشتند در عکس مستوی، درین عکس موجبهای ایشان قبول عکس کنند. و همچنین لازم آید که همچنانکه موجبها و قضایای سیزده‌گانه قبول عکس داشتند، در عکس مستوی، سالبهای قضایای سیزده‌گانهٔ درین عکس قبول عکس کنند. و ما بیان هریك از موجبها و سالبها خواهیم کرد تا برآموزنده آسان گردد. والله‌اعلم.

فصل دوم در بیان عدم عکس موجبهای آن قضیها.

اما دلیل برآنکه موجبهای آن قضیها هفت گانه نه جزئی و نه کلی قبول عکس نکنند، آنست که بیان کنیم که وقتیه که خاص‌ترین

این قضایا بود قبول عکس نکند، و چون وقتیه قبول عکس نکند، آن شش دیگر از وقتیه عام‌تر بود قبول عکس نکند. چه اگر چیزی از آن قضیها دیگر قبول عکس کردندی، لازم آمدی که وقتیه قبول عکس کردی، برای آنکه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما دلیل برآنکه وقتیه را قبول عکس نبود، آنست که صادق بود که گوئیم: به‌ضرورت هرچه قمر بود لامنخسف بـود در وقت تربیع، یا بعضی از قمر لامنخسف بود در وقت تربیع، و در عکس نقیض [۲۸ پ] هیچ‌یك نتوان گفت که: بعضی از منخسف لا قمر بود به امکان عام، چه هرچه منخسف بود قمر بود به‌ضرورت. وچون موجبه‌های جزئی صادق نبود، موجبهای کلی صادق نبود. و چون بیان کردیم که خاص قبول نکند، لازم آید که هیچ‌یك از این قضیها که عام‌تر بود قبول نکند.

و اما دلیل برآنکه موجبهای جزئی ضروری و دائمهٔ مشروطه عام و عرفیهٔ عام قبول عکس نقیض نکنند، هم بدان دلیل که به‌کرات یاد کردیم.

و اما دلیل برآنکه موجبهٔ جزئیهٔ و ضروریه قبول عکس نقیض نکند آنست که صادق نبود که گوئیم: به‌ضرورت بعضی ازحیوان‌انسان نیست، و در عکس نقیض نتوان گفت‌که: بعضی از انسان لاحیوان بود به امکان عام. و چون در امکان عام که عام‌ترین جهت است این عکس صادق نبود، بهیچ جهت دیگر صادق نبود. و چون ضروری کـه خاص‌ترین این قضیهای چهارگانه بود قبول عکس نکند، آن سه‌دیگر قبول نکنند.

فصل سیوم در بیان عکس موجبه‌ها.

بدان‌که موجبهٔ کلیهٔ شش قضیه که‌آن ضروری ودائمه ومشروطهٔ عامه و مشروطهٔ خاصه بود، قبول عکس کنند.

اما ضروری موجبهٔ کلیه چنانکه گویی: به‌ضرورت هرچه لا ب

بود لا ج بود، و اگرنه لازم آید که بعضی از آنچه لا ب بود [۲۹ ر] ج بود، به‌امکان عام، و به‌عکس مستوی او را عکس کنیم، چنین شود که بعضی از ج لا ب بود به امکان عام، و ما حکم کرده‌ایم در قضیهٔ اصل که به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، پس نقیض عکس محال بود، پس عکس حق بود.

و هم به‌عین این دلیل بیان کنیم که عکس نقیض موجبهٔ کلیهٔ دائمه هم موجبهٔ کلیهٔ دائمه بود، و عکس نقیض موجبهٔ کلیهٔ عرفیهٔ عام بود.

و اما عکس نقیض موجبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عام، هم موجبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عام بود.

و اما عکس نقیض موجبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ خاص چنانکه گوئی: به ضرورت هرچه ج است ب بود مادام که ج بود نه دائماً، موجبهٔ کلیهٔ مشروطهٔ عام بود با قید لا دائم در بعض، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه لا ب بود لا ج بود مادام که لا ب بود نه دائماً در بعض.

اما دلیل برآنکه مشروطهٔ عام بود، آنست که چون مشروطهٔ عام جزو مشروطهٔ خاص بود، و هرچه لازم جزو عام شیء بود لازم شیء بود، پس عکس مشروطهٔ خاص هم عکس مشروطهٔ عام بود.

و امادلیل برآنکه لا دائم بود در بعض که: آن به اطلاق نیست بعضی از لا ب لا ج بود، آنست که اگر آن سالبهٔ جزئی مطلقه صادق نبود، موجبهٔ کلیهٔ دائمه بود. پس عکس نقیض این قضیه آن بود که گوئی: دائماً هرچه ج بود ب بود، و ما در قضیهٔ اول اصل گفته بودیم که: هرچه ج بود ب بود نه دائماً، پس این محال بود. و چون این محال بود، این قید لا دائم حق بود. و چون ثابت شد که عکس مشروطهٔ عام لازم است، و قید لا دائم [۲۹ پ] در بعض لازم است، عکس که گفتیم لازم بود، و مطلوب این است.

و عکس نقیض موجبهٔ کلیهٔ عرفیهٔ خاصه، چنانکه گوئی: دائماً

هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود نه دائماً، عکس او هم عکس موجبۀ کلیۀ عرفیۀ عام بود با قید لادائم در بعضی، چنانکه گوئی: دائماً هرچه ب بود ج بود مادام که ب بود نه دائماً در بعض، هم بدین دلیل که در عکس مشروطۀ خاص گفتیم.

و اما عکس نقیض موجبۀ جزئیۀ چنانچه معلوم شد، جز مشروطۀ خاص و عرفیۀ خاص هیچ قضیۀ دیگر را نبود. و ما دلیل بر نقیض عرفیۀ خاص بگوئیم تا در مشروطۀ خاص لازم [آید]، چه عرفیۀ خاصه خاص‌تر از مشروطۀ خاصه بود، و لامحاله هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

اما دلیل برعکس نقیض موجبۀ جزئیۀ عرفیه خاص آن بود که چون گوییم: بعضی از ج ب بود مادام که ج بود نه دائماً، عکس نقیض او هم موجبۀ جزئیۀ عرفیۀ خاص بود، چنانکه گویی: بعضی از لاب لاج بود مادام که لاب بود نه دائماً. برای آنکه آن بعض از ج که ب بود مادام که ج بود نه‌دائماً آن را د فرض کنیم لامحاله آن د لازم‌آید که بر او صادق بود که نه ب است. برای آنکه در قضیه اعتبار نکرده‌ایم. و همچنین لازم آید که بر او صادق بود که لاج است مادام که لاب بود. اگرنه لازم آید که در بعضی اوقات که لاب بود ج بود. پس‌لازم آید که در بعضی اوقات که ج بود لاب بود، و ما گفتیم که: مادام که ج بود ب بود، پس این محال بود و [۳۵ ر] همچنین لازم آید که بر او صادق بود که ج بود بالفعل، چه د خود عین ج بوده است، چون د موصوف بود بدانکه لا ج‌است‌مادام که لاب بود، و همچنین موصوف بود که ج است بالفعل، این صادق بود که بعضی از آنچه لا ب بود آن د است لا ج بود مادام که لا ب بود نه دائماً، و مطلوب این است. و چون عکس بیان‌کردیم که لازمۀ عرفیۀ خاص بود، لامحاله مشروطۀ خاص بود، چه به کرات دانسته شد که هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

فصل چهارم در بیان عکس سالبه‌ها.

بدان که سالبه‌ها خواه کلی و خواه جزئی عکس نقیض او جز سالبهٔ جزئی نبود، چنانکه در موجبه‌های عکس مستوی گفتیم. برای آنکه در مشروطهٔ خاص گوئیم به‌ضرورت هیچ کاتب دست او ساکن نبود مادام که کاتب بود نه دائماً، صادق و در عکس نقیض او صادق نبود که گوئی: هیچ لا ساکن لا کاتب نبود به‌امکان عام که عام‌ترین جهات است، چه به‌ضرورت بعضی از لا ساکن که آن فلك بود لا کاتب بود.

و همچنین در ضروری، چنانکه گوئیم: به‌ضرورت هیچ حیوان [سنگ] نیست صادق بود، و در عکس نقیض او صادق نبود که گوئیم: هیچ لا حیوان لا سنگ نیست به امکان عام که عام‌ترین جهات است، برای آنکه بعضی از لا حیوان، نبات، لا سنگ بود به‌ضرورت، و چون مشروطهٔ خاص که خاص‌ترین مرکبات‌است، وضروری که خاص‌ترین بسایط ایشان قبول عکس کلی نکنند، لازم آید که هیچ قضیهٔ [۳۱ پ] دیگر قبول عکس نکند. برای آنکه اگر قضیهٔ دیگر غیر اینها قبول عکس کردی، لازم آمدی که ایشان نیز قبول کردندی، چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما به‌حسب جهت بدان که وقتیه و منتشره و وجودی لادائم و وجودی لاضروری ومطلقهٔ‌عام که سالبه‌های ایشان خواه‌کلی وخواه جزئی منعکس‌شود به‌عکس نقیض به سالبهٔ‌جزئی مطلقه‌عام، و ما در مطلقهٔ عام که عام‌ترین هر پنج قضیه است بیان کنیم تا در آن چهار دیگر لازم آید.

و اما دلیل آنکه مطلقهٔ عام منعکس میشود به مطلقهٔ عـام آنست که چون گوئیم: به اطلاق هیچ ج ب نیست، یا بعضی از ج ب نیست، عکس نقیض او این بود که به‌اطلاق بعضی‌از لا ب لا ج نیست. برای آنکه اگر این صادق نبود، نقیض او که دائماً هرچه

لا ب بود لا ج بود صادق بود، و چون منعکس شود به‌عکس نقیض، چنین شود که دائماً هرچه ج بود ب بود، و ما گفتیم که: به‌اطلاق عام هیچ ج ب نیست، یا بعضی از ج ب نیست، پس نقیض عکس نقیض محال بود، و مطلوب‌اینست. وچون در مطلقهٔ عام ثابت آمد، در آن چهار دیگر ثابت بود، چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما ضروری و دائمه و مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عام خواه جزئی و خواه کلی منعکس شود به‌عکس نقیض به‌مطلقهٔ جزئی به‌حسب وصف، و ما در عرفیهٔ عام که عام‌ترین این چهار قضیه است ثابت کنیم تا در آن سه دیگر ثابت بود.

اما دلیل برآنکه عرفیهٔ عامه منعکس شود به عکس [۳۱ ر] نقیض به مطلقهٔ عام جزئی به‌حسب وصف، آنست که چون گوئیم که: هیچ ج ب نیست مادام که ج است، یا نیست بعضی از ج ب مادام که ج بود ،و عکس نقیض او این بود که نیست بعضی از لا ب لا ج در وقتی که لا ب بود، و اگر نه صادق بود که هرچه لا ب بود لا ج بود مادام که لا ب بود، و چون منعکس شود به‌عکس نقیض، چنین شود که هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود، و ما گفتیم که: هیچ ج ب نیست مادام که ج بود، یا بعضی از ج ب نیست مادام که ج بود، و این محال بود، پس نقیض عکس نقیض محال بود، پس عکس نقیض حق بود، و مطلوب این است. و چون در عرفیهٔ عام ثابت شد در آن سه دیگر لازم آید. چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما مشروطهٔ خاص منعکس شود به‌عکس نقیض بدانچه مشروطهٔ عام بدان منعکس شود با قید لا دائم. و همچنین عرفیهٔ خاص منعکس شود به عکس نقیض بدانچه عرفیهٔ بدان منعکس شود با قید لا دائم. و ما در عرفیهٔ خاص دلیل گوئیم تا در مشروطهٔ خاص لازم آید، چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

اما دلیل به‌آنکه عرفیهٔ خاص، چنانکه گوئیم: هیچ ج یا بعضی

از ج ب نیست مادام که ج بود نه دائماً، عکس نقیض او این بود که نیست بعضی از لا ب لا ج در وقتی که لا ب بود نه دایماً، آنست که موضوع قضیهٔ اصل خواه کلی بود و خواه جزئی د فرض کنیم، پس گوئیم که: بر د صادق بود که وقتی که لا ب بود لا ج نبود، و اگرنه لازم آید که مادام که لا ب بود لا ج بود، [۳۱ پ] و به‌عکس نقیض این‌چنین شود که مادام که ج بود ب بود، و ما در قضیهٔ اول چنان فرض کردیم که مادام که ج بود ب نبود، و این محال بود، پس این صادق بود که در وقتی که لا ب بود لا ج نبود. و همچنین بر د صادق بود که ج است به اطلاق، و اگرنه لازم آید که ج بود دائماً ب نبود دایماً، و ما در اصل نه دایماً فرض کردیم، پس این محال بود. و چون این محال بود، آن صادق بود که ج نبود به‌اطلاق. پس بر د صادق بود که در وقتی که لا ب بود لا ج نبود، و همچنین صادق بود که لا ج بود به اطلاق. پس این‌صادق‌بود که بعضی از لا ب لا ج نبود نه دائماً، و مطلوب این است. و چون در عرفیهٔ خاص عکس ثابت شد، در مشروطهٔ خاص نیز ثابت بود، چه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما ممکنه خواه ممکنهٔ عام و خواه ممکنهٔ خاص بود و خواه کلی و خواه جزئی، منعکس شود به‌سالبهٔ ممکنهٔ عام جزئی، و ما در امکان عام ثابت کنیم تا در امکان خاص لازم آید.

اما دلیل برآنکه ممکنهٔ عام، چنانکه گوئی: به امکان هیچ ج یا بعضی از ج ب نیست، عکس نقیض او این بود که به‌امکان عام نیست بعضی از لا ب لا ج ، آنست که اگر این صادق نبود، نقیض آن که به‌ضرورت هرچه لا ب بود لا ج بود صادق بود، و منعکس‌شود به‌عکس نقیض بدان‌که به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، و ما گفتیم که به‌امکان عام هیچ ج یا بعضی از ج ب نیست، و این محال بود، پس عکس نقیض حق بود، و مطلوب این است. [۳۲ ر]

فصل پنجم در بیان عکس نقیض شرطیات.

در بیان عکس نقیض شرطیات.

بدان‌که شرطیهٔ متصلهٔ موجبهٔ کلیه، چنانکه گوئی: هر گاه‌که ا ب بود ج د، بود، عکس نقیض او این بود که هر گاه‌که ج د نبود ا ب نبود، که اگر این نبود نقیض او که: در وقتی که ج و نبود اب بود، صادق بود، و این منعکس شود به‌عکس مستوی بدان‌که: در وقتی که ا ب بود ج د نبود، و این محال بود، برای آنکه در اصل قضیه فرض کردیم که هر گاه که ا ب بود ج د بود.

و اما موجبه جزئیه را عکس نقیض نبود، برای آنکه در بعضی از ماده کاذب بود،چنانکه گوئی: در بعضی اوقات چون این حیوان بود لا انسان بود، و در عکس نقیض او نتوان گفتن که: در بعضی اوقات چون این انسان بود لاحیوان بود، چه هرچه انسان بود حیوان بود.

و اما سالبه متصله خواه کلی بود و خواه جزئی، عکس نقیض او جزئی بود، برای آنکه چون گوئیم نیست البته یا نیست در بعضی اوقات که: چون نه ج د بود نه ا ب بود، برای آنکه اگر این نبود، نقیض صادق بود، که:هر گاه که نه ج د بود ا ب بود، و عکس نقیض او این بود که هر گاه ا ب بود ج د بود، و ما در اصل قضیه گفتیم که نیست البته یا نیست در بعضی اوقات که چون اب بود ج د بود، پس این محال بود. و چون این محال بود، عکس نقیض که دعوی کردیم حق بود، و مطلوب این است.

و اما قضیه شرطیه منفصلهٔ موجبه اگر حقیقی بود، عکس نقیض او هم موجبهٔ منفصلهٔ حقیقی بود. و اگر اصل کلی بود، عکس نقیض هم کلی بود؛ [۳۲ پ] و اگر جزئی بود، عکس هم جزئی بود. برای آنکه چون گوئیم: دائماً یا در بعضی از اوقات یا ا ب یا ج د بود، و مراد عناد حقیقی بود، لازم آید که دائماً یا در بعضی اوقات یا لا ج د

بود یا لا اب. برای آنکه اگر این صادق نبود، لازم آید که عناد که فرض کردیم عناد نبود.

و اگر مانعةالخلو بود، عکس او موجبهٔ مانعةالجمع بود، اگر کلی بود کلی، و اگر جزئی بود جزئی. برای آنکه چون گوئیم: دائماً یا در بعضی اوقات یا اب بود، یا ج د ومراد منع خلو بود، لازم آید که دائماً یا دربعضی‌اوقات یا لا ج بود یا لا اب بود مانعةالجمع. برای آنکه اگر این صادق نبود، جائز بود که این هردوجزو بایکدیگر صادق بود؛ و اگر این هر دو جزو با یکدیگر صادق بود، آن هردو جزو مانعةالخلو لازم آید که با یکدیگر کاذب بود. پس مانعةالخلو نبود، و ما آنرا مانعةالخلو فرض کردیم. پس این محال بود، و چون این محال بود، عکس نقیض که گفتیم حق بود.

و اگر موجبه مانعةالجمع بود، عکس نقیض او مانعةالخلو بود، اگر کلی بود کلی، و اگر جزئی بود جزئی. برای آنکه چون گوئیم: دائماً یا در بعضی اوقات یا اب یا ج د بود. و مراد منع جمع بود؛ لازم آید که دائماً یا در بعضی اوقات یا لا ج [د] بود یا لا اب مانعةالخلو. برای آنکه اگر این صادق نبود، جایز بود که هر دو جزو او کاذب بود، و اگر هر دو جزو او کاذب بود، نقیضان هر دو جزو آن مانعةالجمع باشند، صادق باشند. پس آنچه مانعةالجمع فرض کردیم مانعةالجمع نبود، و این محال بود، پس عکس نقیض [۳۳ ر] که گفتیم حق بود.

و حکم سالبه‌های ایشان حکم موجبه‌ها بود، یعنی عکس نقیض سالبهٔ حقیقه سالبهٔ منفصلهٔ حقیقه بود، و سالبهٔ منفصلهٔ مانعةالخلو، و سالبهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع بود، و سالبه‌منفصلهٔ مانعةالجمع سالبهٔ‌منفصلهٔ مانعةالخلو بود. و اگر اصل قضیه کلیه بود، عکس نقیض کلیه بود، و اگر جزئی بود، جزئی. و علت صدق هریك از اینها آن بود که در موجبات گفتیم و حاجت به‌تفصیل نبود.

خاتمه.

بدان‌که عکس نقیض بدین وجه که در این مختصر یاد کردیم طریقهٔ متقدمان است، و بعضی از متاخران براین طریقه چند شك گفته‌اند، و بیشتر آن شکها را جواب هست. و ما از برای آن متعرض طریقهٔ متأخران نشدیم، تا کتاب بدان دراز نشود و تشویش خاطر آموزیده نبود.

قاعدهٔ هشتم در قیاس.

و آن شش فصل بود.

فصل اول در تعریف قیاس.

بدان‌که تعریف قیاس بدان کرده‌اند که قولی بود مرکب از قضیها که چون آن قضیه‌ها را مسلم دارند لازم آید از آن به ذات قولی دیگر.

[سؤال می‌گوئیم که: فلان شب می‌گردد؛] بی‌شك او دزد بود، نتیجه است، و ازین یك قضیه لازم آمده است. جواب گوئیم که: این نتیجه است به واسطهٔ قضیهٔ دیگر که آن این بود که: هرکس که به‌شب گردد دزد بود، لازم آمده است که معلوم بود.

و بباید دانست که مراد از آنکه گوئیم که: چون این قضیها را مسلم دارند، [۳۳ پ] نه آنست که فی‌نفس الامر مسلم بود، بلکه اگر مسلم نبود فی‌نفس‌الامر، و مخاطب مسلم دارد، هم قیاس بود. چنانکه اگر مسلم دارند که هرچه انسان بود حجر است، و هرچه نبود فرس است، قیاس بود، و اگرچه هر دو قضیه فی‌نفس‌الامر مسلم نیست.

و اصطلاح چنان است که هر قضیه که جزو قیاس بود، آن قضیه را مقدمه خوانند، و اجزاء مقدمه را حدود خوانند. و حدود سه بود

اصغر و اوسط و اکبر، چنانکه بعداز این معلوم شود.

سؤال اگر گویند که: محال بود که مقتضی علم قیاس بود، چه قیاس به‌ضرورت مرکب بود از دو مقدمه یا بیشتر، و حصول دومقدمه با یکدیگر در ذهن محال بود. برای آنکه هرگاه که ذهن روی با معلومی کرد محال بود کـه در آن وقت روی با معلومی دیگر تواند کرد.

گوییم: مسلم نیست که محال بود حصول دو مقدمه در ذهن. و دلیل برآنکه محال نیست آن بود که حکم می‌توانیم کرد برآنکه قضیه‌ای لازم قضیه بود، چنانکه در شرطی متصل گوئیم. و همچنین حکم می‌توانیم کرد برآنکه قضیه‌ای معاند قضیه بود، چنانکه در شرطی منفصل گوئیم.

فصل دوم در اقسام قیاس.

بدان‌که قیاس دو قسم بود: قیاس استثنائی، و قیاس اقترانی.

قیاس استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه مذکور بود درو چنانکه گویی: اگر آفتاب برآید روز بود، لیکن آفتاب برآمده است، نتیجه آن بود که روز بود معلوم است که این نتیجه در قیاس مذکور است. و اگر [۳۴ ر] گویند روز نیست، نتیجه آن بود که آفتاب برنیامده بود. و معلوم است که نقیض نتیجه آن بود کـه آفتاب برنیامده بود، و معلوم است که نقیض نتیجه در قیاس مذکور است.

و قیاس اقترانی آن بود که نتیجه و نقیض نتیجه در آن مذکور نبود، چنانکه گوئی: هرچه انسان بود حیوان بود، هرچه حیوان بود جسم بود، نتیجه آن بود که هرچه انسان بود جسم بود. و معلوم است که نتیجه و نقیض نتیجه در قیاس مذکور نیست.

و قیاس اقترانی تواند بود که مرکب بود از حملیات، و تواند بود که مرکب بود از شرطیات، و تواند بود که مرکب بود از شرطیات و حملیات. و لامحاله او را دو مقدمه بود: یك مقدمه را از آن‌که درو

موضوع مطلوب یا مقدم مطلوب بود، آنرا صغری خوانند، و موضوع مطلوب یا مقدم مطلوب را اصغر خوانند.

و دیگر مقدمه که درو محمول مطلوب یا تالی مطلوب بود آنرا کبری خوانند، و محمول مطلوب یا تالی مطلـوب را اکبر خوانند. و آنچه مکرر بود در هر دو مقدمه، آنرا حد اوسط خوانند. و این حد اوسط یا جمع کند میان اکبر و اصغر چنانکه در ایجاب بود، یا قطع اکبر کند از اصغر چنانکه در سلب بود. واللهاعلم.

فصل سیوم در اقسام قیاس اقترانی.

حملی منقسم شود بهچهار شکل. برای آنکه حد اوسط اگر محمول بود در صغری و موضوع در کبری، چنانکه گویی: هرچه ج است ب بود، و هرچه ب است ا بود، آنرا شکل اول خوانند.

و اگر حد اوسط در صغری [۳۴ پ] در کبری محمول بود، چنانکه گوئی: هرچه ج است ب بود، و هیچ از اب نیست، آنرا شکل ثانی خوانند.

و اگر حد اوسط در صغری و در کبری موضوع بود، چنانکه گوئی: هرچه ب است ج بود و هرچه ب است ا بود، آنرا شکل ثالث خوانند.

و اگر موضوع بود در صغری، و محمول در کبری، چنانکه گوئی: هرچهب بود ج بود، و هرچه ا بود ب بود، آنرا شکل رابع خواند.

و لزوم نتیجه از شکل اول بدیهی بود، و از شکل دوم و سیوم اگرچه بدیهی نیست نزدیك بود به بدیهی، و اما لزوم نتیجه از شکل چهارم محتاج بود به زحمت و مشقت بسیار، و ازین جهت متقدمان آنرا نیاوردند، و ما نیز به متابعت متقدمان آنرا نیاوردیم، و بدین سه شکل اختصار کردیم.

فصل چهارم در بیان شرایط شکل اول و ضربهای آن.

بدان که شرط نتیجه دادن شکل اول به‌حسب کیفیت یعنی ایجاب و سلب و به‌حسب کمیت یعنی کلیت و جزئیت دو امر بود:

یکی آنکه صغری موجبه بود یا در حکم موجبه، یعنی: اگر سالبهٔ ممکنه بود یا وجودی، هم نتیجه بدهد.

و دیگر آنکه کبری کلیه بود.

برای آنکه اگر صغری سالبه بود، حد اصغر داخل اوسط نیفتد. و چون حد اصغر داخل اوسط نیفتد، هرحکم که به اوسط کنند خواه به ایجاب و خواه به سلب، لازم نیاید که به اصغر رسد. پس ثبوت اکبر مراصغر را یا سلب اکبر از اصغر معلوم نبود. و همچنین اگر کبری جزئی بود، شاید بود که آن بعض از اوسط که موضوع بود در کبری غیر آن بعض بود [۳۵ ر] که محمول بود در صغری. و چون چنین بود؛ حد اوسط متحد نبود، و نتیجه متفق نشود.

و چون شکل اول را ا زاین دو شرط بیابد تا نتیجه دهد، لازم آید که او را چهار ضرب بود، برای آنکه چون صغری واجب بود که موجبه بود، لامحاله یا موجبهٔ جزئی بود یا موجبهٔ کلی. و چون کبری واجب بود که کلی بود، یا موجبهٔ کلی بود یا سالبهٔ کلی و دو در دو چهار بود، پس ضروب که نتیجه دهد چهار بود:

ضرب اول از دو موجبهٔ کلی بود، و نتیجه موجبهٔ کلیه دهد، چنانکه گـوئی: هرچه ج است ب بود، و هرچه ب است ا بود، نتیجه هرچه ج است ا بود.

ضرب دوم از دو کلی بود، و کبری سالبه، و نتیجه سالبهٔ کلیه دهد. چنانکه گوئی: هرچه ج است ب بود، و هیچ ب ا نیست، نتیجه هیچ ج ا نیست.

ضرب سیوم از دو موجبه بود و کبری کلیه، نتیجه موجبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گوئی: بعضی از ج ب بود، و هرچه ج ب بود ا بود،



نتیجه بعضی ج ا بود.

ضرب چهارم از موجبهٔ جزئیه صغری و سالبهٔ کلیه کبری بود، و نتیجه سالبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گوئی: بعضی از ج بود، و هیچ از ب ا نیست، [نتیجه] بعضی از ج ا نبود.

و نتیجه دادن این شکل مراین چهارگانه روشن بود، از خاصیت این شکل آن بود که نتیجهٔ محصورات اربع بدهد.

فصل پنجم در بیان شرایط شکل دوم و ضربهای آن.

و اما شرط نتیجه دادن شکل دوم به‌حسب کیفیت و کمیت هم دو شرط بود:

یکی آنکه هر دو مقدمهٔ او مختلف باشند [۳۵ پ] به‌ایجاب و سلب.

و دوم آنکه کبری کلیه بود.

برای آنکه اگر متفق باشند به ایجاب و سلب، عقم لازم آید. و عقم صادق بودن قیاس بود یکبار با موجبه بودن نتیجه، و یکبار با سالبه بودن آن. و چون عقم لازم آید، حقیقت نتیجه معلوم نشود.

و اما دلیل برآنکه عقم لازم آید اگر هر دو مقدمه موجبه بود، آنست که صادق بود که گوئیم که: هرچه انسان بود حیوان بود، و هرچه ناطق بود حیوان بود، نتیجهٔ حق ایجاب‌بود، چنانکه گوئی: هرچه انسان بود ناطق بود. و همچنین صادق بود اگر صغری را بحال خود بگذاریم و کبری را «هرچه فرس بود حیوان بود» سازیم، و حق نتیجه سلب بود، چنانکه گوئی: هیچ از انسان فرس نبود. و اگر هردو مقدمه سالبه بود، هم عقم لازم آید. و دلیل آنست که صادق بود که گوئیم که: هیچ از انسان سنگ نیست، و هیچ از ناطق سنگ نیست، و حق نتیجه آنست که هرچه انسان است ناطق بود. و همچنین صادق بود اگر صغری را به‌حال بگذاریم، و کبری را «هیچ فرس سنگ نیست» بیاوریم، و نتیجهٔ حق آنست که هیچ از انسان فرس نیست.

همچنین اگر کبری جزئی‌بود، هم عقم لازم‌آید. برای‌آنکه یا موجبه‌بود، یا سالبه، اگرموجبه‌بود، لازم‌آید که‌صغری‌سالبه بود، چه بیان کردیم که مقدمات باید در ایجاب وسلب‌مختلف‌باشند وچون‌صغری سالبه بود خواه کلی و خواه جزئی و کبری موجبهٔ جزئی، صادق بود که گوییم: هیچ یا بعضی از انسان فرس نیست، و بعضی [۳۶ ر] حیوان فرس بود، نتیجهٔ حق ایجاب بود. چنانکه گوئی: هرچه انسان است یا بعضی از آنچه انسان است، حیوان بود، و اگر صغری را به حال خود بگذاریم، و کبری را «بعضی از صهال فرس» بیاوریم، حق نتیجه سلب بود. چنانکه گوئیم هیچ از انسان یا بعضی از انسان فرس نیست. و اگر کبری سالبه بود، لازم آید که صغری موجبه بود. چه بیان کردیم که اختلاف مقدمتین در ایجاب و سلب شرط است. و چون صغری موجبه بود خواه کلی و خواه جزئی، و کبری سالبهٔ جزئیه، صادق بود که گوئیم: هرچه انسان است یا بعضی از انسان ناطق بود، و نیست بعضی از حیوان ناطق، نتیجهٔ حق ایجاب بود، چنانکه گوئی: هرچه انسان است یا بعضی از انسان ناطق بود. و اگر صغری به‌حال خود بگذاریم، و کبری را «نیست از فرس ناطق» سازیم نتیجهٔ حق سلب بود، چنانکه گوئی: نیست هیچ از انسان فرس.

و چون این دوامر شرق بود، لازم آیدکه ضروب‌که نتیجه دهد چهار بود. برای آنکه اگر کبری سالبه بود؛ تواند بود که صغری موجبهٔ کلیه بود، و تواند بود که موجبهٔ جزئیه بود. و اگر موجبهٔ کلیه بود؛ صغری تواند بود که سالبهٔ کلیهٔ بود، و تواند بود که سالبهٔ جزئیه بود.

ضرب اول از موجبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه بود، و نتیجه سالبهٔ کلیه دهد. چنانکه گوئی: هرچه ج بود ب بود، و هیچ از اب بود، نتیجه هیچ از ج ا نبود.

بیانش به دو وجه توان کرد:

وجه اول آنکه کبری را که سالبهٔ کلیه بود عکس کنیم تا راجع

با ضرب دوم [۳۶ پ] از شکل اول بود.

و وجه دوم بیان خاف بود. خلف درین شکل چنان بود که نقیض نتیجه بر گیرند، و آنرا صغری سازند، و کبری قیاس را کبری، حاصل آید از شکل اول، که نتیجه آن قیاس نقیض یا ضد مقدمهٔ صغری بود. چنانکه گوئیم: اگر نتیجه‌ای که آن «هیچ از ج ا نیست» بود صادق نبود، نقیض او که «بعضی از ج ا بود» صادق بود. و چون او را صغری سازند، و کبری قیاس را کبری سازند؛ چنین‌شود که: بعضی از ج ا بود، و هیچ از ا ب نیست، از شکل اول نتیجه این دهد که: هیچ از ج ب نیست. و ما در صغری گفته بودیم که هرچه ج است ب بود، پس این محال بود. و چون این محال بود؛ نقیض نتیجه محال بود، پس نتیجه حق بود.

ضرب دوم ازسالبهٔ کلیه و موجبهٔ کلیه بود، نتیجه هم سالبهٔ کلیه بود، چنانکه گوئی: هیچ از ج ب نیست، و هرچه ا بود ب بود، نتیجه نیست هیچ از ج ا بود.

و بیانش به دو وجه توان کردن:

یکی خلف چنانکه در ضرب اول بیان کردیم.

و دیگر آنکه صغری را که سالبهٔ کلیه بود عکس کنیم، و چون صغری را عکس کنیم، صغری را کبری کنیم، و کبری را صغری، تا چنین شود که هیچ از ج ا نیست و مطلوب اینست.

ضرب سیوم از موجبهٔ جزئیه و سالبهٔ کلیه، نتیجه‌نیست بعضی ج ا بود.

و بیانش سه وجه بود:

یکی خلف چنانکه معلوم شد، [۳۷ ر].

و دیگر آنکه عکس کبری کنیم، تا راجع با ضرب چهارم از شکل اول شود.

و وجه سیوم افتراض، و آن چنان بود که موضوع مقدمهٔ جزئی را امری معین فرض کنیم ، تا آن قضیهٔ کلی جزئی شود، و مطلوب

از دو قیاس حاصل آید: یك قیاس از شکل اول، و دیگر قیاس هم از این شکل ولیکن از دو کلی، چنانکه درین ضرب موضوع صغری را چون امری معین فرض کنیم، و آنرا د نام نهیم، لامحاله دو مقدمهٔ کلیه صادق آید: یکی آنکه هرچه د بود ج بود، و دیگر آنکه هرچه د بود ب بود، و علت صدق این هر دو معلوم است. بعدازآن مقدمهٔ دوم را که آن هرچه د بود ب بود صغری سازند، و کبری قیاس را کبری سازند، تا چنین شود که هرچه د بود ب بود، و هیچ ا ب نیست، نتیجه چنین بشود که هیچ د ا نیست. بعداز آن مقدمهٔ اول را عکس کنیم تا چنین شودکه: بعضی از ج د بود، آنگاه این عکس را صغری سازیم، و نتیجهٔ اول دا که آن هیچ از د ا نیست، و از شکل اول کبری نتیجه این دهد که بعضی از ج ا نیست، و مطلوب اینست.

ضرب چهارم از سالبهٔ جزئیه و موجبهٔ کلیه بود، و نتیجه سالبهٔ جزئیه دهد، چنانکه بعضی از ج ا بود. و بیانش به خلف بود چنانکه معلوم شد، و یافتن افتراض هم ممکن بود.

و ازین‌که یاد کردیم معلوم بود که این شکل نتیجه ندهد الا سالبه: در دو ضرب اول سالبه کلیه، و در دو ضرب آخر سالبه جزئیه.

فصل ششم [۳۷ پ] در بیان شرائط شکل سیوم و ضروب آن.

و اما نتیجه دادن شکل سیوم به‌حسب کیفیت و کمیت هم دو شرط بود: یکی آنکه صغری موجبه بود، دوم آنکه یکی از مقدمتین کلیه بود. برای آنکه اگر صغری موجبه نبود، عقم لازم آید برای آنکه چون صغری سالبه بود، کبری یا سالبه بود یا موجبه. اگر کبری سالبه بود، صادق بود. که گوئیم: هیچ از حجر یا بعضی از حجر انسان نیست، و هیچ از حجر ناطق نیست، و حق نتیجه ایجاب بود. چنانکه گوئی هرچه انسان است یا بعضی از انسان ناطق بود. و اگر صغری را

به‌حال خود بگذاریم و کبری را «هیچ از حجر فرس نیست» بیاوریم نتیجهٔ حق سلب بود. چنانکه گوئی: هیچ از انسان یا بعضی از انسان فرس نیست.

و همچنین اگر هر دو مقدمه جزئی بود، تواند بود که آن بعض از اوسط که به اصغر حکم بر او کرده باشیم، غیر آن بعض بود که به‌اکبر حکم بر او کرده باشیم، پس نه ملاقات اصغر و اکبر محقق شود، و نه عدم ملاقات، پس نتیجه محقق نشود.

و چون مراعات این دو شرط واجب بود، لازم آید که [این] شکل شش ضرب نتیجه بدهد، صغری موجبه کلیه بـا محصورات چهارگانه، و موجبه جزئیه با موجبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه.

ضرب اول از دو موجبهٔ کلیهٔ نتیجه موجبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گوئی: هرچه ب بود ج بود، و هرچه ب بود ا بود، نتیجهٔ موجبهٔ جزئیه‌دهد، چنانکه گوئی: بعضی از ج ا بود.

بیانش بدو وجه بود:

یکی عکس صغری بود، چه چون [۳۸ ر] صغری را عکس کنند راجع با ضرب سیوم شود از شکل اول.

و خلف درین شکل چنان بود که نقیض نتیجه بر گیرند، و آنرا کبری سازند، و صغری قیاس صغری، تا قیاسی حاصل آید که نتیجهٔ آن قیاس یا نقیض یا ضد کبری بود. چنانکه گوئیم: نتیجهٔ این ضرب بعضی از ج ا بود، برای آنکه اگـر این صادق نبود نقیض او که: هیچ از ج ا نیست، صادق بود، و آنرا کبری قیاس سازیم، و صغری قیاس صغری، تا چنین شود که هرچه ب بود ج بود، و هیچ از ج ا نیست، نتیجه این بود که هیچ از ا ب نیست. و این ضد کبری بود، چه هرچه ا است ب بود، پس این محال بود. و چون این محال بود، نقیض نتیجه محال بود، و چون نقیض نتیجه محال بود، نتیجه حق بود، و مطلوب اینست.

ضرب دوم از موجبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه بود، و نتیجه سالبهٔ

جزئیه بود. چنانکه گوئی: هرچه ب بود ج بود، و هیچ از ب ا نبود، نتیجه بعضی از ج ا نبود. بیانش هم به‌عکس صغری و هم به خلف چنانکه یاد کردیم.

ضرب سیوم از صغری موجبهٔ جزئیه، و کبری موجبهٔ کلیه، نتیجه موجبهٔ جزئیه بود، چنانکه گوئی: بعضی از ج ا بود. بیانش هم به‌عکس صغری و خلف چنانکه یاد کردیم. و به‌افتراض نیز. چنانکه موضوع صغری این ضرب که بعضی از ب ج بوده باشد امری معین فرض کنیم، و آنرا د نام نهیم. پس صادق بود که هرچه [۳۸ پ] د بود ج بود بالفعل، و هرچه ا بود ب بود بالفعل. پس مقدمهٔ دوم را که: «آن هرچه د بود ب بود» است صغری سازیم، و کبری قیاس که: «هرچه ب بود ا بود» است کبری سازیم، نتیجه از شکل اول آن دهد که: هرچه د بود ج بود صغری سازیم تا چنین شود که هرچه د بود ج بود، و هرچه د بود ا بود، و نتیجه هم از شکل ثالث: بعضی از ج ا دهد، و مطلوب اینست:

ضرب چهارم از موجبه کلیهٔ صغری و موجبهٔ جزئیه کبری، نتیجه موجبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گوئی: هرچه ب بود ج بود، و بعضی از ب ا بود، نتیجه بعضی ج ا بود. بیانش به‌خلف بود. بدان‌که کبری را که «بعضی ب ا بود» است عکس کنیم، تا «بعضی ا ب [بود]» حاصل آید، آنگاه این عکس را صغری بسازیم، و صغری قیاس را کبری، تا چنین شود که بعضی اب بود، و هرچه ب بود ج بود، نتیجه این بود که بعضی ا ج بود. و این نتیجه را عکس کنیم، چنین شود که بعضی ج ا بود، و مطلوب این است.

ضرب پنجم از موجبهٔ جزئیه صغری و سالبهٔ کلیه کبری، نتیجه سالبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گویی بعضی ب ج بود، و هیچ ب ا نیست، نتیجه «بعضی ح ا نیست» بود. و بیانش به‌خلف بود، و به‌عکس صغری، تا راجع با ضرب چهارم از شکل اول شود.

ضرب ششم از موجبهٔ کلیه صغری و سالبهٔ جزئیه کبری بود، و

نتیجه سالبهٔ جزئیه دهد. چنانکه گوئی: هرچه ب بود ج بود، و بعضی ب انیست، نتیجه [۳۸ ر] «بعض ج انیست» بود. بیانش به خلف بود. و افتراض در ضرب دوم و سیوم و چهارم هم توان گفت.

و ازین‌که بیان کردیم لامحالة معلوم شود که این شکل را نتیجه جز جزئی نبود هم در ایجاب و هم در سلب.

قاعدهٔ نهم در اختلاطات.

و آن چهار فصل بود.

فصل اول:

بدان که در بیان اختلاطات هریك از اشکال سه‌گانه شرطهای دیگر بود تا نتیجه دهد به‌حسب جهات. چه نتیجه‌ای که جهت او ضروری بود، باید که هر دو مقدمه قیاس او یا یکی دائمه بود.

و چون قضایا که درین زمان بحث از آن کنند سیزده بود، و هریکی از آن ممکن بود که در قیاس صغری افتد، و ممکن بود که کبری افتد، پس عدد اختلاطات هرشکلی به‌حسب ضرب سیزده در سیزده بود. و حاصل ضرب سیزده در سیزده صدو شصت و نه بود. پس در هریکی از این اشکال سه‌گانه صدو شصت و نه‌گانه نتیجه می‌دهد یا بعضی از آن. و همچنین ضبط نتیجه دادن آن نیز یاد کنیم تا برآموزنده چون آن ضبط یاد گیرد استحضار آن نتایج آسان بود.

فصل دوم در بیان اختلاطات شکل اول.

بدان‌که شرط نتیجه دادن شکل اول به‌حسب جهات پیش متأخران آن بود که صغری باید که بالفعل بود، و در حقیقت احتیاج بدین شرط نیست. و ما چون بیان همه اختلاطات بکنیم، معلوم گردد

که بدین شرط هیچ احتیاج نبود، پس لازم آید که اختلاطات صدو شصت‌گانه [۳۹ پ] در این شکل نتیجه بدهد.

و ضابط در جهت نتیجه آنست که گوئیم که: اگر کبری غیر مشروطتان و عرفیتان بود، نتیجه تابع کبری بود. الا اگر صغری ممکنه بود، و کبری محتمل ضروری ولا ضروری بود، که در این اختلاط نتیجه ممکن عام بود. و اگر کبری یکی از مشروطتان و عرفیتان بود، جهت نتیجه جهت صغری بود، بعداز آنکه قید لاضروری و لادوام و قید ضرورت از آن انداخته باشیم، اگر کبری یکی از مشروطۀ عام یا عرفیۀ عام بود. و اگر یکی از مشروطۀ خاص یا عرفیۀ خاص بود، جهت نتیجه هم جهت صغری بود، لیکن بعداز آنکه قید لادائم بدو اضافه کرده باشیم. و ما دلیل برهریك بگوئیم.

بدان‌که صغری قیاس درین شکل یا غیر ممکنه بود، یا ممکنه. اگر غیر ممکنه بود، کبری یا غیر عرفیتان یا مشروطتان بود یا یکی از مشروطتان یا عرفیتان بود. اگر غیر مشروطتان و عرفیتان بود و آن نه‌قضیه بود، ولامحاله نود و نه اختلاط بود. و حاصل آید از ضرب یازده در نه این مقدار بود، لازم آید که جهت نتیجه جهت کبری بود. برای آنکه چون ما گوییم که: هرچه ج بود ب بود به‌یکی از این جهتهای یازده‌گانه. بعداز آن گوییم هرچه ج بود ا بود لامحاله، و آن یازده قضیۀ دیگر او کبری، دلالت کند برآنکه هرچه اوسط او را بالفعل بود اکبر او را حاصل بود، بدان جهت که در کبری اعتبار کرده بود، اگر ضروری بود ضروری، و اگر دائم بود دائم، و اگر مطلقه بود مطلقه [۴۰ ر] لکن اصغر از جملۀ آنهاست که اوسط او را بالفعل حاصل است. پس اکبر حاصل بود اصغر را بدان‌جهت که در کبری اعتبار کردیم. و این معلومست که هیچ احتیاج به تفصیل یك‌یك ندارد. و اگر کبری یکی از مشروطتان یا از عرفیتان بود، و آن چهل و چهار اختلاط دیگر بود، چه از ضرب آن یازده که صغری افتد درین چهار که کبری افتد این‌مقدار حاصل

آید، نتیجهٔ آن بعضی تابع صغری بود، و بعضی تابع کبری، و بعضی نه تابع کبری.

و ما ضرب اول از اختلاطات هریك از آن یاد کردیم به‌تفصیل تا دیگر ضربها را قیاس برآن کنند.

اما صغری ضروری یا کبری مشروطهٔ عام نتیجهٔ ضروری دهد، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، و به‌ضرورت‌هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود. برای آنکه کبری دلالت کند برآنکه هرچه ب بود به‌ضرورت ا بود مادام که ب بود، برای آنکه هرچه ضروری بود و چیزی را به‌شرط امری که آن امر ضروری بود مرآن‌چیز را، لازم آید که ضروری بود مرآن‌چیز را. و با کبری مشروطهٔ خاص نتیجه ضروری بود لادائم. اما دلیل برآنکه ضروری بود برای آنکه مشروطهٔ عام درو بود. اما دلیل بر لا دائم از جهت مطلقهٔ عام که درو بود. و از این نتیجه معلوم شود که صدق آن دو مقدمه با یکدیگر محال بود. و با [۴۵ پ] عرفیهٔ عام، نتیجه دائمه بود چنانکه گوئیم: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، و هرچه ب بود ا بود. مادام که ب بود. برای آنکه کبری دلالت کند برآنکه هرچه ا و ب بود مادام که ب بود و لامحاله ج به‌ضرورت ب بود، پس لازم آید که دائماً هرچه ج بود ب بود، برای آنکه هرچه دائم بود مرچیزی را به‌شرط امری که آن امر ضروری بود، چنانکه مرآن‌چیز را دائم بود مرآن چیز را.

و یا کبری عرفیهٔ خاص بود، نتیجه دائمه دهد. اما نتیجه دادن دایمه از جهت آنکه عرفیهٔ عام درو بود، و اما قید لادوام از جهت مطلقهٔ عامهٔ مخالف عرفیهٔ عام که درو بود، و همچنین معلوم بود که صدق این دو مقدمه با یکدیگر محال بود.

و اما صغری دائمه با کبری مشروطهٔ عامه چنانکه گوئی: دائماً هرچه ج بود ب بود، وبه‌ضرورت هرچه ج بود ا بود مادام که ب

بود. و با عرفیهٔ عام چنانکه گوئی: دائماً هرچه ج بود ب بود، و دائماً هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه‌دایمه‌بود، چنانکه گوئی: هرچه دائماً ج بود ا بود. برای آنکه کبری دلالت کند بر هرچه ج بود به‌ضرورت یا دائماً ا بود مادام که ب بود، و لامحاله ج دائماً ب بود، پس لازم آید که ج دائماً ا بود. برای آنکه هرچه دائم بود یا ضروری مرچیزی را به‌شرط امری که آن امر دائم بود مرآن‌چیز را دایم بود مرآن‌چیز را.

و با کبری مشروطهٔ خاص و عرفیه [۴۱ ر] خاص نتیجهٔ دائمه بود با قید لادائم، هم بدان علت که در ضروری و کبری مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص بیان کردیم. و از این نتیجه معلوم شود که صدق مقدمات با یکدیگر محال بود.

و اما صغری اگر مطلقهٔ عام بود یا وجودی لادائم یا وجودی لاضروری بود، و یا کبری مشروطهٔ عام یا عرفیهٔ عام؛ نتیجهٔ مطلقهٔ عام دهد. و ما در مطلقهٔ عام یا در عرفیهٔ عام بیان کنیم که تا باقی برآن قیاس کنند. مثالش چنانکه گوئیم: به‌اطلاق هرچه ج بود [ب بود] و هرچه ب بود ا بود مادام که ا بود، نتیجه آن بود که به‌اطلاق هرچه ج بود ا بود. برای آنکه کبری اقتصای آن می‌کند که هرچه ب است ا بود، مادام‌که ب بود. و معلوم است که هرچه ج است ب است، پس لازم آید که هرچه ج بود ا بود به‌اطلاق. برای آنکه هرچه دائم بود چیزی را به‌شرط امری که آن امر به اطلاق حاصل بود مرآن‌چیز را لازم آید که آن چیز حاصل بود مرآن چیز را به‌اطلاق، و هم برین‌وجه نتیجه‌های دیگر به قرینه‌ها معلوم توان کرد.

و با مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص نتیجه وجودی لادایم بود، برای آنکه قید لادایم از جهت مطلقه که درو بود مخالف مشروطهٔ عام یا عرفیهٔ عام لازم آید. و چون این را با مطلقه اضافه کنیم، وجودی لادایم لازم آید.

و اما صغری وقتیه یا کبری مشروطهٔ عام نتیجه وقتیهٔ مطلقه بود، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود وقتی معین نه دایماً، و به‌ضرورت هرچه [۴۱ پ] ج بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود در وقتی معین، برای آنکه همهٔ افراد ب را ا ضرودی بود مادام که وصف ب بود که آن وصف همهٔافراد ج را ضروری بود در وقتی معین، لازم آید که همهٔ افراد ج را ا ضروری بود در وقتی معین لازم آید که همه افراد ج را ا ضروری بود در وقتی معین، پس به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود در وقتی معین، و نتیجه این است.

و با کبری نتیجه خاص وقتیه بود، برای آنکه قید لادائم را اضافه با وقتیهٔ مطلقه کنیم، لامحاله وقتیه حاصل آید.

و با عرفیهٔ عام نتیجهٔ مطلقه چنین بود، چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، نتیجه هرچه ج بود ب بود در وقتی معین. برای آنکه چون همهٔ افراد ب را دائم بود مادام که وصف ب بود، که آن وصف ج را ضروری بود در وقتی معین، لازم آید که همهٔ افراد ج را ثابت بود در وقتی که ج بود. چه هرچیزی که او را امری ثابت بود به‌شرط امری که آن امر در وقتی ضروری بود، لازم آید که آن امر نیز ثابت بود مرآن‌چیز را.

و با کبری عرفیهٔ خاص مطلقه چنین لادایم نتیجه دهد، برای آنکه قید لادایم از آن مطلقه که درو بود مخالف عرفیهٔ لازم آید، و چون آنرا اضافه با مطلقهٔ چنین کنیم آنچه گفتیم لازم آید.

و اما صغری منتشره با کبری مشروطهٔ عام نتیجه منتشرهٔ مطلقه دهد. چنانکه گویی به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود در وقتی غیر معین، [۴۲ ر] و به‌ضرورت هرچه ب بود مادام که ب بود در وقتی غیر معین، و به‌ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود در وقتی غیر معین.

و با کبری مشروطهٔ خاص نتیجه منتشره دهد، برای آنکه قید

لادایم از آن مطلقه که درو و مخالف مشروطهٔ عام لازم آیـد، و چون آنرا اضافه با منتشرهٔ مطلقه کنیم، منتشره حاصل آید.

و با کبری عرفیهٔ عام نتیجه مطلقه‌بود. چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود، نتیجه به‌اطلاق هرچه ج بود ا بود در وقتی غیر معین، و دائماً هم چه ب بود ا بود، نتیجه به اطلاق هرچه ج بود ا بود در وقتی غیر معین.

و با کبری عرفیهٔ خاص نتیجه وجودی لادائم بود و از جهت اضافهٔ قید لادائم که از مطلقه عامه که درو بود لازم آید.

و علت این همه که یاد کردیم از اختلاط وقتیه با مشروطتان و عرفیتان که یاد کردیم معلوم شود.

و اما صغری مشروطهٔ عام و مشروطهٔ خاص با کبری مشروطهٔ عام نتیجه مشروطهٔ عام بود. چنانکه گوئی: به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود نه دائماً، و به‌ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه این بود که به‌ضرورت هر ج بود ب بود مادام که ج بود. برای آنکه چون همهٔ افراد ب را ضروری بود مادام که وصف ب بود که آن وصف همه افـراد ج او را ضروری بود مادام که وصف ب بود که آن وصف [۴۲ پ] همهٔ افراد ج او را ضروری بود مادام که وصف ج بود، لازم آید که همهٔ افراد ج او را ضروری بود مادام که وصف ج بود، چه هرچه ضروری بود مرچیزی به‌حسب وصفی که آن وصف ضروری بود مرچیزی دیگر را به حسب وصفی دیگر، لازم آید که آن چیز مر این چیز را به‌حسب آن وصف ضروری بود.

و با کبری مشروطهٔ خاص نتیجه مشروطهٔ خاص دهد، برای آنکه از مطلقه که درو بود قید لادائم لازم آید. و چون قید لادائم را با مشروطهٔ عام اضافه کنند، مشروطهٔ خاص حاصل آید، و مطلوب اینست.

و با کبری عرفیهٔ عام نتیجه عرفیهٔ عام بود. چنانکه گوئی:

به‌ضرورت هرچه‌ج بود ب بود مادام که ج بود، و دائماً هرچه ب بود ا بود. مادام که ب بود، نتیجه هرچه ج بود ا بود مادام که ا بود. برای آنکه چون همهٔ افراد ب ا او را دائم مادام که وصف ب بود وصف ب بود که آن وصف همهٔ افراد بود ج را، ضروری بود مادام که ج بود، لازم آید که همهٔ افراد ج او را ضروری بود مادام که وصف ج بود. چه هر امری کــه دائم بود مرچیزی را به‌حسب وصفی که آن وصف ضروری بود مرچیزی دیگر را، لازم آید که آن امر این چیز را دایم بود به‌حسب وصف.

و با کبری عرفیهٔ خاص نتیجه عرفیهٔ خاص بود. برای آنکه از مطلقه که در و بود قید لادائم را اضافه با عرفیهٔ عام‌کنند عرفیهٔ خاص حاصل آید، و مطلوب این است.

و اما صغری عرفیهٔ عام و عرفیهٔ خاص [۴۳ ر] با کبری‌مشروطهٔ عام و با کبری عرفیهٔ عام، نتیجه عرفیهٔ عام بود. چنانکه گوئی: دائماً هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود، یا دائماً هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود، یا دائماً هرچه ج بود ب بود، مادام که ج بود نه دائماً و نه به‌ضرورت، یا دائماً هرچه ج بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه هرچه ج بود ا بود مادام که ج بود. برای آنکه چون همهٔ افراد ب ا را ضروری یا دائم بود مادام که وصف ب بود، که این وصف همهٔ افراد ج را ضروری بود مادام‌که وصف ج بود مرچیزی دیگر را به‌حسب وصفی دیگر، لازم آید که آن چیز مراین‌چیز را به‌حسب آن وصف دائم بود.

و با کبری مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص نتیجه عرفیهٔ خاص بود، برای آنکه از مطلقه که درو بود قید لادائم لازم آید. و چون قید لادائم را با عرفیهٔ عام اضافه کنند، عرفیهٔ خاص لازم آید، و مطلوب این است.

و اما اگر صغری یکی از ممکنات بود، کبری یا ضروری بود، یا لاضروری، یا محتمل ضروری و لاضروری. اگر ضروری بود،

لازم آید که نتیجه ضروری بود. چنانکه گوئیم: به‌امکان هرچه ج بود ب بود، به‌ضرورت هرچه ب بود ا بود، نتیجه به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود. برای آنکه‌چون‌هرچه ج بود ب بود بالفعل، ولامحاله به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود، لازم آید که به‌ضرورت هرچه ج بود ا بود. چه بیان کردیم که صغری بالفعل با کبری ضروری نتیجهٔ ضروری دهد، و چون [۴۳ پ] به تقدیر آنکه فرض کنیم که ممکن موجود باشد ضروری بود، لازم آید که فی‌نفس‌الامر ضروری بود . واگرنه لازم آید از فرض وجود ممکن غیر ضروری ضروری بود. که اگر کبری غیر ضروری بود نتیجه ممکن بود ممکن خاص‌بود. چنانکه گوئی: به‌امکان هرچه ج بود ب بود، وبه‌ضرورت هرچه ب، بود ا بود، نتیجه آن بود که به‌امکان خاص هرچه ج بود ا بود، برای آن‌که چون ممکن را وجود فرض کنیم یا کبری غیر ضروری، نتیجه لازم آید که ممکن خاص بود. و اگرنه، لازم آید که غیر ممکن خاص بود. پس لازم آید که به‌تقدیر فرض وجود ممکن غیر ممکن بود. و اگر محتمل ضروری بود، نتیجه ممکن عام بود. برای آنکه فی‌نفس‌الامر یا ضروری بود، یا غیر ضروری بود. و گفتیم: اگر ضروری بود، نتیجه ضروری بود؛ و اگر غیر ضروری بود، نتیجه ممکن خاص بود. و قید مشترك میان ضروری و ممکن خاص ممکن عام بود، پس نتیجه ممکن عام بود.

فصل سیوم در بیان اختلاطات شکل دوم.

بدان‌که شرط نتیجه دادن شکل دوم به‌حسب جهات دو شرط بود: یکی آنکه صغری دائمه صادق بود، و یا کبری عرفیهٔ عام.

دوم آنکه اختلاط ممکنه با ضروری مطلق بود، یا یکی از مشروطتان به شرط آن‌که یکی از مشروطتان کبری باشد.

و چون این دو شرط را اعتبار کنند، لازم آید که اختلاطات صدو شصت و نه گانه که از ضرب سیزده سیزده حاصل آید، اختلاطات

که نتیجه دهد [۴۴ ر] هشتاد و چهارگانه بود.

و ضابطه در جهت نتیجه چنان بود که گوئیم: چون یکی از مقدمتین ضروری نتیجه ضروری بود، و اگر دائمه بود دائمه بود. اگر هیچ از مقدمتین ضروری و دائمه نبود، نتیجه مطلقه بود. واگر هیچ از مقدمتین ضروری و دائمه نبود، نتیجه مطلقه بود. و اگر کبری یکی از مشروطتین یا عرفیتین بود، نتیجه جهت صغری بود، اگر درو قید لادائم و لاضروری نبود. و اگر درو یکی ازین قیدها بود، جهت نتیجه تابع صغری بود، لکن بعداز آنکه آن قید ها از آن قیدها از آن انداخته باشیم و ما جهت آسانی به تفصیل یاد کنیم.

بدان‌که ازین هشتاد و چهار اختلاطات‌که درین شکل نتیجه دهد، بیست و پنج از اختلاط ضروری با قضیه‌های سیزده‌گانه حاصل آید. وچون او کبری بود وغیرضروری، صغری دوازده حاصل‌آید،و نتیجه این بیست و پنج اختلاطات ضروری بود.

و ما دلیل بر عام‌ترین آن اختلاطات که آن اختلاط ضروری یا ممکنه بود، بگوئیم تا در دیگر اختلاط لازم آید، یا هم بدین دلیل، یا از جهت آنکه هرچه لازم عام بود لازم خاص بود.

و اما دلیل برآنکه ضروری وممکنه نتیجهٔ‌ضروری دهد آنست‌که در ضرب اول گوئیم: به‌ضرورت هرچه ج بود، و به‌امکان عام هیچ از ب ا نبود، به‌ضرورت هیچ از ج ا نبود. برای آنکه اگر این صادق نبود، نقیض او که بعضی از ج ا بود به‌امکان صادق بود. و چون این را [۴۴ پ] صغری سازیم، و کبری قیاس کبری، چنین شود که به‌امکان بعضی از ج ا بود، و به‌ضرورت هیچ از ا ب نبود، لازم آید که بعضی از ج ب نبود. به‌ضرورت، و ما گفتیم که هرچه ج بود ب بود به‌ضرورت و باقی ضرورت را براین قیاس کنند. و درآن بیست و چهار دیگر اختلاط در ضرورت چهارگانه هم براین وجه که گفتیم بیان توان کرد.

و در ضرب اول اگر کبری صغری بود، به‌عکس کبری تا راجع

شود به‌شکل اول.

و در ضرب دوم اگر صغری سالبهٔ ضروری بود به‌عکس صغری کردن، و صغری را کبری‌کردن، وبعداز آن عکس نتیجه کردن.

و در ضرب سیوم و چهارم به افتراض چنانکه معلوم شد.

و نوزده اختلاط از دائمه یا غیر ضروری و ممکنه حاصل آید، ده از اختلاط صغری با کبری غیر ضروری و غیر ممکنه، و نه از اختلاط کبری دائمه با صغری غیر ضروری و غیر دائمه و غیر ممکنه. و نتیجهٔ این نوزده اختلاط دایمه بود. و ما در عام‌ترین این اختلاطات که اختلاط دائمه با مطلقه بود مثال بیاوریم تا در آن اختلاطات دیگر لازم آید. چنانکه گوئیم: دائماً هرچه ج بود ب بود، و به‌اطلاق هیچ از ا ب نبود. برای آنکه اگر این صادق نبود، به‌اطلاق بعضی از ج ا صادق بود و چون این را صغری سازیم، و کبری قیاس را کبری سازیم؛ چنین شود که به‌اطلاق بعضی از ج ا ، و به‌اطلاق هیچ از ا ب نبود، نتیجه: به‌اطلاق بعضی از ج ب نبود، و ما گفته بودیم که: [۴۵ ر] هرچه ج بود ب بود دائماً.

و باقی ضرورت را قیاس براین کنند. و معلومست که دیگر دلیلها چنانکه در اختلاط ضروری یا قضایا گفتیم در این اختلاطات توان گفتن.

و بیست اختلاط ازصغری وقتیهٔ منتشره و وجودی لادایم و وجودی لاضروری با مطلقهٔ عام با کبری مشروطهٔ عام و مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ عام و عرفیهٔ خاص حاصل آید، نتیجه مطلقهٔ عام بود.

ما در عام‌ترین این اختلاطات که اختلاط صغری مطلقهٔ عام با کبری عرفیهٔ عام بود بیان کنیم، تا در آن اختلاطات دیگر لازم آید. چنانکه گوئیم: به‌اطلاق عام هرچه ج بود ب بود، و دائماً هیچ از آن [ج] نیست مادام که ا بود، نتیجه هیچ از ا ج نیست بود. و اگر نه دائماً بعضی از ج ا بود، و چون این را صغری سازیم، و کبری قیاس را کبری سازیم؛ چنین شود که دائماً بعضی از ج ا

بود، و هیچ از ا ب نبود مادام که ا بود، نتیجه بعضی از ج ب نبود دائماً. و ما گفتیم که :به‌اطلاق هرچه ج بود ب بود. و باقی ضرورب را قیاس براین ضرب کنند. و معلوم است که دیگر دلیلها که یاد کردیم در ضربهای این اختلاطات تـوان گفتن همچنانکه در ضربهای اختلاطات. و شاید ده اختلاط از مشروطتان و عرفیتان بعضی با بعضی نتیجه مشروطهٔ عام بود، اگر هر دو مقدمه مشروطه بود، و الا نتیجه عرفیهٔ عام بود، و ما در اختلاط مشروطهٔ عام با مشروطهٔ عام بیان کنیم تا قیاس این اختلاطات برآن کنند. مثلا گوئیم: به‌ضرورت هرچه ج بود [۴۵ پ] ب بود مادام که ج بود، و به‌ضرورت هیچ از ا ب نبود، مادام که ا بود، نتیجه به‌ضرورت هیچ از ج ا نبود مادام که ج بود برای آنکه اگر نتیجه صادق نبود، نقیض او که به امکان عام بعضی از ج ا بود در وقتی که ج بود صادق بود و چون این را صغری سازیم، و کبری قیاس را کبری، چنین شود که به‌امکان عام بعضی از ج ا بود در وقتی که ج بود و به‌ضرورت هیچ از ا ب نبود مادام که ا بود، نتیجه به‌ضرورت بعضی از ج ب بود، و ما در صغری گفتیم که به‌ضرورت هرچه ج بود ب بود مادام که ج بود.

و باقی اختلاطات این قسم را قیاس براین کنند، و دیگر دلائل از عکس کبری یا عکس صغری و گردانیدن او را کبری، و کبری را صغری، و بعداز آن عکس نتیجه، و به افتراض هم برآن وجه بود که دیگر اختلاطات معلوم کردی، و باقی ضرورت را قیاس بر این ضرب کنند.

و چهار اختلاط از صغری یکی از ممکنین یا کبری یکی از مشروطتین نتیجه ممکنهٔ عام‌بود، چنانکه‌گوئی: به‌امکان هرچه ج بود ب بود، و به‌ضرورت هیچ از ا ب نبود مادام که ا بود، نتیجه به‌امکان عام هیچ از ج ا نبود. و اگرنه، به‌ضرورت بعضی از ج ا بود. و چون او را با کبری قیاس ترکیب کنیم، نتیجه به‌ضرورت

بعضی از ج ب بود باشد و ما در صغری گفته بودیم که به‌امکان هرچه ج بود ب بود.

فصل چهارم در بیان اختلاط شکل سیوم.

بدان‌که اختلاطات صدو شصت و نه گانه که از ضرب سیزده در سیزده [۴۶ ر] حاصل آمده بود، و در این شکل نتیجه بدهد، و ضابطه درجهت نتیجه چنان بود که اگر کبری غیر مشروطتان و عرفیتان بود، جهت نتیجه جهت کبری بود. و اگر کبری مشروطهٔ عام یا عرفیهٔ عام بود؛ جهت نتیجه جهت عکس صغری بود، بعداز آن قید لادائم از عکس انداخته باشیم، اگر با او بود. و اگر کبری یکی از مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص بود؛ جهت نتیجه عکس صغری بود، بعداز آنکه اضافه لادائم به عکس کرده باشیم، اگر لادائم در عکس نبود.

و ما جهت آسانی به‌تفصیل یاد کنیم. بدان‌که اگر صغری یکی از قضایای سیزده‌گانه بود، لامحاله کبری با غیر مشروطتان یا عرفیتان بود؛ جهت نتیجه جهت کبری بود. و دلیلش خلف بود، و عکس صغری تا راجع به‌شکل اول شود، و عکس کبری و گردانیدن کبری‌را صغری، و صغری را کبری[1] و بعداز آن عکس نتیجه، و افتراض چنانکه معلوم شده است.

اما اگر کبری یکی از مشروطتان و عرفیتان بود، جهت نتیجه جهت عکس صغری بود بدین تفصیل که یاد کنیم. یعنی عکس صغری را بر گیریم. و اگر در درو قید لادائم بود، آن قید را بیندازیم. پس نظر کنیم و ببینیم: اگر کبری یکی از مشروطهٔ عام و عرفیهٔ عام بود، جهت نتیجه جهت عکس صغری بود، اگر درو لادائم نبود. و اگر درو لادائم بود، جهت او جهت عکس صغری بعداز آنکه لادائم ازو

۱ــ ص: و صغری را صغری و کبری.

انداخته باشیم. و اگر کبری یکی از مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص بود اضافه کنیم لادائم [۴۶ پ] با عکس صغری، با آنچه که باقی مانده بود از عکس صغری، بعداز آنکه لادائم از آن انداخته باشیم، اگر آنچه حاصل آید جهت نتیجه بود.

و ما از جهت آسانی چهار اختلاط بیاوریم: دو در آن که کبری یکی از مشروطهٔ عام یا عرفیهٔ عام بود، و دو در آن که کبری یکی از مشروطهٔ خاص و عرفیهٔ خاص بود، تا باقی اختلاطات را قیاس برآن کنند.

اما آن دو که کبری در آن مشروطهٔ عام یا عرفیهٔ عام بود، اگر در صغری قید لادائم نبود، چنانکه گوئی: به‌اطلاق هرچه ب بود ج بود، و به ضرورت هرچه ج بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه به‌اطلاق بعضی از ج ا بود. برای آنکه اگر این صادق نبود، دائماً هیچ از ج ا نیست صادق بود. و این را کبری، و صغری قیاس را صغری سازیم. چنین شود که به‌اطلاق هرچه ب بود ج بود، و دائماً هیچ از ج ا نبود، نتیجه دائماً هیچ از ب ا نبود. و ما گفتیم که: به ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود. پس معلوم شد که جهت نتیجه عکس صغری بود. و اگر در صغری قید لادائم بود، چنانکه گوئیم: هرچه ب بود ج بود، وبه‌ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود، نتیجه بعضی ج ا بود به‌اطلاق. و اگر نه چون نقیض او را کبری سازیم، و صغری قیاس را صغری؛ نتیجه این بود که دائماً هیچ از ب ا نبود. و ما در کبری گفتیم که: به‌ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود. و معلوم است که: [۴۷ ر] جهت نتیجه جهت عکس صغری است، چه موجبهٔ دائمه را عکس موجبهٔ اطلاق است.

و اما آن دو که در آن مشروطهٔ خاص یا عرفیهٔ خاص کبری بود، اگر در صغری قید لادائم نبود، چنانکه گوئیم: به‌اطلاق هرچه ب بود ج بود، و به‌ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب

بود نه دائماً هیچ از ج ا نبود، صادق بود، و این را صغری اصل قیاس سازیم، نتیجه دائماً هیچ از ب ا نبود، و ما در کبری گفته بودیم: به ضرورت هرچه ب بود ا بود مادام که ب بود نه دائماً، معلوم است که: نتیجه‌عکس صغری بود. واگر درصغری قید لادائم‌بود، چنانکه گوئیم: هرچه ب بود ج بود نه دائماً، و هرچه ب بود ا بود دائماً مادام که ب بود نه دائماً؛ نتیجه بعضی‌از ج ا بود نه‌دائماً. و اگرنه، صادق بود یا دائماً هرچه ج بود ا بود، یا دائماً هیچ از ج ا نبود. و چون جزو ایجابی که در صغری قیاس بود، و آن مطلقهٔ عام بود صغری سازیم، جزو اول نقیض کبری سازیم، و چنین شود: هرچه ب بود ج بود، و دائماً هرچه ج بود ا بود، نتیجه دائماً هرچه ب بود ا بود. و این محال بود، چه در کبری گفتیم: هرچه ب بود ا بود نه دائماً و اگر جزو دوم نقیض کبری سازیم، چنین شود: به اطلاق هرچه ب بود ج بود، و دائماً هیچ از ج ا نبود، نتیجه دائماً هیچ از ب ا نبود، و این هم محال بود، برای آنکه در کبری قیاس اصل گفتیم که: هرچه آن ب بود ا بود مادام که ب بود نه دائماً.

قاعدهٔ دهم [۴۷ پ] در اقترانات شرطی.

بدان‌که اقترانات شرطی پنج قسم بود، برای آنکه یا مرکب بود از دو متصله، یا از دو منفصله، یا از متصله و حملی، یا از منفصله و حملی، یا از متصله و منفصله.

اما قسم اول که مرکب بود از متصلات، بدان‌که آنچه از این قسم طبع زودتر قبول کند آن بود که شرکت در جزئی تام بود از هردو مقدمه. واشکال چهارگانه دروممکن بود، برای‌آنکه حد اوسط اگر تالی بود در صغری مقدم در کبری، شکل اول بود، و اگر در هردو تالی بود شکل دوم بود. و اگر در هر دو مقدم بود شکل سیوم

بود. و اگر مقدم بود در صغری تالی بود درکبری شکل رابع بود. و شرطهای نتیجه دادن در هر شکل و عدد ضربها و نتیجه‌ها درکمیت و کیفیت همان بود که در صغری گفتیم.

مثال ضرب اول از شکل اول هرگاه که ا ب بود ج د بود. و هرگاه که ج د بود د ن بود، نتیجه هرگاه که ا ب بود د ن بود.

و اما قسم دوم که مرکب بود از منفصلات، بدان‌که آنچه ازاین قسمت طبع زودتر قبول کند آن بود که شرکت در جزوی غیر تام بود از هر مقدمه، چنانکه در ضرب اول شکل اول گوئیم: اما هرچه ا بود ب بود، یا هرچه ج بود ه بود، یا هرچه ا بود ن بود. و هر شرطی که در اقترانات حملی درنتیجه دادن شکلها معتبر داشتیم در آن دو جزو که با یکدیگر مشترك باشند معتبر باید داشت.

اما قسم سیوم که مرکب بود [از] حملیه و متصله و آنچه [۴۸ ر] از این قسم طبع زودتر قبول کند، آن بود که حملی کبری بود، و شرکت با تالی متصله بود، نتیجه متصله‌ای بود که مقدم آن متصله مقدم متصله بود، و تالی آن نتیجهٔ تالیف بود میان تالی و حملیه. چنان‌که گوئیم: هرگاه که ا ب بود ج د بود، و هرچه د بود ه بود، و هرگاه کـه ا ب بود ج ه بود. و شکلهای چهارگـانه و شرطهاای که در اقتران حملی معتبر بود میان تالی و حملیه دربن‌قسم معتبر بود.

و اما قسم چهارم که مرکب از حملیه و منفصله بود به دو قسم شود: یکی آنکه عدد حملیات کمتر از عدد اجزاء منفصله بود. اما قسم اول یا بروجهی بود که تألیفهای اجزاء منفصله با حملیات در نتیجه‌مشترك باشند یا نباشند.

اگر درنتیجه مشترك باشند، چنانکه گوئیم: هرچه ج بود یا ا بود یا ب بود یا ه بود، و هرچه ا بود ط بود، و هرچه ب بود ط بود، و هرچه ه بود ط بود، نتیجه هرچه ج بود ط بود. واین

را قیاس مقسم. خوانند.

و اگر در نتیجه مشترك نباشند، چنانکه گوئی: هرچه ج بود یا ب بود، یا د بود، یا ه بود. و هرچه ب بود ط بود، و هرچه د بود ی بود، و هرچه ه بود ج بود، نتیجه آنکه هرچه ج بود یا ط بود یا ی بود یا ج بود.

و اما قسم دوم، مثلا حملیه یکی بود، و اجزاء منفصله دو بود، و شرکت یك جزو از آن با حملی بود، چنانکه گوئی: اما هرچه ا بود ط بود، یا هرچه ج بود ب بود، و هرچه ج بود د بود نتیجه [۴۸ پ] اما هرچه ا بود ط بود، یا هرچه ج بود ا بود.

و اما قسم پنجم که مرکب از متصله و منفصله بود، آنچه از این قسم طبع قبولش زودتر کند در جزو تام از مقدمتین بود، چنانکه گوئی: هرگاه که ا ب بود ج د بود، و دائماً یا ج د بود، یا ه ز مانعةالجمع، نتیجه دائماً اما ا ب بود، و اما ه ز مانعةالجمع.

و تمامی سخن در اقترانات شرطی درین مختصر متعذر بودبدین قدر اختصار اولی نمود.

قاعده یازدهم در قیاس استثنائی.

بدان‌که قیاس استثنائی مرکب بود از دو مقدمه: یکی شرطیه، و دیگر حکم کردن بر وقوع یك جزو تا وقوع جزو دیگر لازم آید، یا حکم کردن بر عدم وقوع یك جزو تا عدم وقوع آن جزو دیگر لازم آید. و شرط نتیجه دادن از آن قیاس آن بود که شرطیه موجبهٔ کلیه بود.

و چون این معلوم شد، گوئیم: شرطیه یا متصله بود یا منفصله. اگر متصله بود، استثناء مقدم، یعنی حکم کردن بر وقوع‌مقدمه، نتیجه دهد. چنانکه گوئیم: هرگاه که آفتاب برآید روز بود، لیکن آفتاب برآمده است، نتیجه آن بود که پس روز بود. و همچنین استثناء

نقیض تالی نتیجه دهد. چنانکه گوئیم: لیکن روز نیست، نتیجه آن دهد که آفتاب برنیامده بود. اما استثناء غیر تالی و نقیض مقدم نتیجه ندهد. چه تواند بود که تالی عام‌تر از مقدم بود.

و اگر شرطیه منفصله بود، اگر منفصلهٔ حقیقیه بود، چنانکه گوئیم: این عدد [۴۹ ر] زوج بود یا فرد، استثناء عین هریك از مقدم و تالی نقیض آن دیگر نتیجه دهد. و همچنین استثناء نقیض هریك از مقدم و تالی نتیجه عین آن جزو دیگر دهد. برای آنکه درین منفصله حکم کرده‌ایم که جمع شدن هردو جزو برصدق یا بر کذب محال بود.

و اگر مانعة‌الخلو بود استثناء نقیض هر جزو نتیجه عین آن جزو دیگر دهد. اما عین هریك نتیجه نقیض آن جزو دیگر ندهد، [چه] اجتماع هر دو جزو برصدق جائز بود.

و اگر مانعة‌الجمع بود استثناء عین هریك جزو نقیض آن جزو دیگر نتیجه دهد، اما نقیض هریك جزو عین آن جزو دیگر نتیجه ندهد، چه جمع هر دو جزو بر کذب جایز بود، و مثال هریك ازین اقسام ظاهر بود هیچ حاجت به‌آوردن آن نبود.

قاعده دوازدهم در لواحق قیاس

و آن هشت فصل بود.

فصل اول در بیان قیاس مرکب.

قیاس مرکب عبارت است از مقدماتی چند که از بعضی از آن مقدمات نتیجه‌ای حاصل آید که از آن نتیجه و مقدمهٔ دیگر نتیجه‌ای حاصل آید، و هم بدین ترتیب تا آنگاه که مطلوب حاصل آید.

و آن دو قسم بود: موصول و مفصول.

موصول آن بود که نتیجه را دو نوبت یاد کنند: یك نوبت از آن روی که نتیجه بود، و یك نوبت از روی که مقدم بود به‌نسبت

با آنکه بعدازو یاد کنی. مثالش چنانکه گوئی: هرچه ج بود ب بود، و هرچه ب بود ا بود، نتیجه هرچه ج بود ا بود. [۴۹ پ] بعداز آن گویی هرچه ج بود ا بود، و هرچه ا بود د بود، نتیجه هرچه ج بود د بود، بعد از آن دیگر گوئی: هرچه ج بود د بود، و هرچه د بود ه بود، نتیجه هرچه ج بود ه بود، و مطلوب بود. و اما مفصول آن بود که درو نتیجه یاد نکنند، چنانکه گوئی: هرچه ج بود ب بود، و هرچه ب بود ا بود، و هرچه ا بود د بود، و هرچه د بود ه بود، نتیجه هرچه ج بود ه بود. و مطلوب اینست:

فصل دوم در بیان قیاس خلف.

قیاس خلف ثابت گردانیدن مطلوب بود به باطل کردن نقیض مطلوب، و این برآن وجه بود که نقیض مطلوب را تألیف کنند با مقدمه که فی‌نفس‌الامر صادق و مسلم بود تا نتیجه بدهد که آن نتیجه محال بود، پس معلوم شود که نقیض مطلوب باطل بود، و چون نقیض مطلوب باطل بود، مطلوب حق بود.

و این قیاس خلف مرکب بود از دو قیاس: یکی اقترانی که مرکب بود از متصلهٔ صغری و حملیهٔ کبری که شرکت با متصله در تالی بود. و دوم قیاس استثناء که مقدم شرطی آن قیاس متصله‌ای بود که نتیجهٔ قیاس اول بود، و مقدم استثنائی او استثنائی نقیض تالی. چنانکه در وقتی که مطلوب اثبات «نیست بعضی ج ب» بود، گویی که اگر «نیست بعضی ج ب» صادق نبود، لازم‌آید که صادق بود «هرچه ج ب بود». بعداز آن گوئیم: و هرچه ب بود ا بود، و این مقدمه مسلم بود، نتیجه آن دهد [۵۰ر] که‌اگر صادق‌نبود «نیست بعضی ج ب»، صادق بودکه هرچه ج بود ا بود. بعداز آن متصله‌ای که نتیجهٔ قیاس بود مقدم استثنائی سازیم، و گوئیم: اگر صادق نبود «نیست بعضی ج ب»، صادق بود «هـرچه ج بود ب بود» لیکن

نسیت بعضی ج ا ، و این مقدمه نیز هم‌مسلم بود، نتیجه این دهد که نیست بعضی ج ب ، و مطلوب این بود.

فصل سیوم در قیاس عکس و قیاس دور.

و این هر دو از صناعت جدل است.

اما قیاس عکس عبارت بود از باطل کردن یکی از مقدمتان قیاس به قیاس مرکب از نقیض نتیجه یا ضد نتیجه و مقدمهٔ دیگر. مثالش چنانکه گوئیم: هرچه ج بود ب بود، و هرچه ب بود ا بود، نتیجه هرچه ج [بود ا]بود. چون‌خواهیم که مقدمهٔ اول‌را باطل کنیم نقیض نتیجه که «نیست بعضی ج ا بود» برگیریم، و او را صغری سازیم، و مقدمهٔ دیگر که هرچه ب بود ا بود کبری سازیم و نتیجه از شکل دوم این دهد که نیست بعضی ج ب، و این نقیض مقدمهٔ اول بود، پس مقدمهٔ اول باطل بود وهم براین قیاس مقدمهٔ ثانی باطل کنیم.

و اما قیاس دور عبارت بود از ثابت گردانیدن یکی از مقدمتین قیاس به قیاسی‌که مؤلف بود از نتیجهٔ قیاس و عکس کلی مقدمهٔ دیگر. مثالش چنانکه گوئیم: هرچه‌انسان بود ناطق بود، وهرچه ناطق بود ضاحك بود، نتیجه آن دهد که هرچه انسان بود ضاحك بود. اگر گوئی: چرا گفتی که: هرچه انسان بود ناطق بود، گوید: برای آنکه هرچه [۵۵ پ] انسان بود ضاحك بود، و هرچه ضاحك بود ناطق بود، و این عکس کلی مقدمهٔ ثانی بود، نتیجه آن بودکه هرچه انسان بود ناطق بود.

فصل چهارم در کسب کردن مقدمات.

قیاس را کسب چنان توان کرد که طرفین مطلوب را یعنی اصغر و اکبر بنهیم، بعداز آن طلب کنیم هرچه آنرا حمل توان کرد برهر یك از موضوع محمول مطلوب به‌یکی از وجوه خمسه یعنی: به جنسی

یا فصلی یا نوعی یا عرض‌عامی. و همچنین طلب کنیم هرچه سلب از موضوع و محمول توان کرد، یا سلب موضوع و محمول از آن توان کرد. بعد از آنکه آن محمولات ایجابی و سلبی حاصل آید، نظر کنیم در آن:

اگر آنچه محمول بود بر اصغر به‌ایجاب خواه کلی و خواه جزئی موضوع بود اکبر را بر وجه کلی، خواه ایجابی بود و خواه سلبی، قیاس از شکل اول حاصل آید.

و اگر آنچه محمول بود بر اصغر خواه به ایجاب خواه به سلب خواه کلی خواه جزئی محمول بود بر اکبر، حملی کلی مخالف آن حملی که در اصغر بود به‌ایجاب وسلب، قیاس ازشکل‌دوم حاصل‌آید.

و اگر در آنچه اصغر بر او محمول بود به ایجاب خواه کلی و خواه جزئی اکبر نیز محمول بود خواه به ایجاب خواه به‌سلب، لکن یکی از این هر دو حملی باید که کلی بود، قیاس از سوم حاصل آید.

فصل پنجم در گشودن قیاس تا مقدماتش معلوم کنند.

آن قول که مطلوب نتیجه آن بود می‌نهیم، و لامحاله باید که قول مشارك مطلوب بود. چه قول که آن قول را هیچ مشارکت [۵۱ ر] یا مطلوبی نبود محال بود که آن مطلوب آن قول بود. و این مشارکت بر دو وجه بود:

اگر در هردو جزو مطلوب بود که آن موضوع محمول بود قیاس استثنائی بود، و آن مقدمهٔ شرطیه بود. و براین تقدیر محتاج بود به مقدمهٔ استثنائی که آن استثناء آن جزء دیگر غیر مشارك بود. مثلا اگر از قیاسی که مقدم شرطیهٔ او آن بود که گوییم: هرگاه که آفتاب برآید روز بود، مطلوب آن بود که روز بود، واجب بود که گوییم: آفتاب برآمده است، تا لازم آید که روز بود. واگر مطلوب آن بود که آفتاب برنیامده است، گوئیم لکن روز نیست.

و اگر مشارکت در یك جزء بود یعنی موضوع نتیجه، و آن

اصغر بود، یا محمولش که آن اکبر بود؛ قیاس افترانی بود. پس نظر کنیم: اگر آن جزء که مشارکت اصغر بود آن مقدمه صغری قیاس مذکور بود؛ و اگر اکبر بود، کبری بود، پس بدین تقدیر صغری قیاس یا کبری حاصل آید، بعداز آن آن جزء دیگر را از مطلوب ببینیم که با آن جزء که غیر مطلوب بود از این مقدمه که حاصل آید به هیأت یکی از اشکال چهارگانه می‌توان پیوست یا نه. اگر توان پیوست، معلوم شود که آن جزء وسط بود در قیاس. و چون وسط‌معلوم شد، صغری و کبری قیاس و نتیجه معلوم شد.

و اگر نتوان پیوست، قیاس مرکب بود، و همان عمل که در اصل قیاس کردیم، در مقدمه او لازم آید، تا آنگاه که منتهی به‌قیاس بسیط شود، و صغری و کبری و نتیجه معلوم شود. [۵۱ پ]

فصل ششم در استقراء.

استقراء عبارت بود از ثابت گردانیدن حکم کلی به‌واسطهٔ ثبوت آن حکم در جزئیات آن کلی. همچنانکه گویی: هرچه حیوان است فك[1] زیرین او در وقت غذا خائیدن متحرك است، برای آنکه افراد انسان چنین است، و افراد اسب چنین است و افراد مرغ چنین است، و دیگر حیوانات، پس واجب بود که همه چنین بود. و آن استقراء موجب یقین نبود، برای آنکه جائز بود که بعضی از حیوان بود که او استقراء آن بعضی نکرده بود، حال او به‌خلاف این بود، چنانکه نهنگ در این مثال مذکور، چو او را در وقت خائیدن فك[1] بالا متحرك بود.

و اگر استقراء تام بود، یعنی جزم ذهن حاصل بود بدان‌که محمول مطلوب هریك از جزئیات آن کلی حاصل بود، لامحاله یقین حاصل آید، لاکن بدین اعتبار قیاس مقسم بود، چنانکه در بالا معلوم شد.

۱ــ ص: فلك.

فصل هفتم در تمثیل.

بدان‌که تمثیل عبارت بود از ثابت گردانیدن حکمی درصورتی جزئی برای آنکه آن حکم ثابت بود در جزئی دیگر، و علت آن حکم در هردوصورت یك چیز سازند. چنانکه گویند: آسمان حادث است، برای آنکه خانه حادث است، چه سبب حدوث جسم جسم بود، و جسم مشترك میان هر دو صورت، پس لازم آید که آسمان نیز حادث بود.

و تمثیل را چهار حد بود: اصغر و اکبر، و آن دراین صورت آسمان و حادث بود، و اوسط و مشارکت اصغر را در اوسط، و آن جسمیت [۵۲ ر] و خانه بود.

و این حجتهای جدلیان بود، و ایشان آنرا قیاس خوانند. و اصغر در اوسط که در این‌صورت خانه بود اصل خوانند، و اکبر که در این صورت حدوث بود حکم خوانند، و اوسط که جسمیت بود جامع خوانند.

و ایشان دلیل بر علت معنی مشترك از دو وجه گویند: یکی دوران و دیگر تردید.

اما دوران چنانکه گویند: حادث حاصل است در جمیع مواضع که جسمیت بود، و معدوم در جمیع مواضع که جسمیت نبود، پس جسمیت علت حادث بود. و آن ضعیف بود برای آنکه وقتی حکم برعلیت جسم توان کردن حدوث را، که استقراء جمیع موجودات که در جسمیت مشارك باشند نباید کرد تا حکم بدین توان کرد. و اگر نیز مسلم داریم هم علیت جسمیت ثابت نمی‌شود. برای آنکه جزو آخرین از علت و شرط مساوی علت و همچنین هرگاه که ایشان باشند حکم باشد، و هرگاه که ایشان نباشند حکم نباشد، یا آنکه محال بود که گویند: علت حکم بود.

و اما تردید چنان بود که گویند مثلا حدوث خانه یا از جهت

آنست که موجود بود، یا از جهت آنکه دائم بود به‌نفس خود، یا از جهت آنکه جسم بود. و هر دو قسم اول باطل است. و اگرنه، لازم آمدی که هر موجودی که بودی حادث بودی. پس معین شد که از جهت جسم بود، و مطلوب این است. این وجه هم ضعیف است، برای آنکه تواند بود که علت چیزی دیگر بود [۵۲پ] غیر آن امور سه‌گانه. چه احتمال دارد که علت آن بود که خانه از آب و گل بود، یا از جهت آنکه آدمی می‌کند. و اگر نیز مسلم دارند که جسمیت است در اصل، اما چرا نشاید که بودن در اصل شرط بود مرعلت را یا در فرع مأمور بود.

بودن در اصل شرط بود مرعلت را یا در فرع مأمور بود.

فصل هشتم در بیان استقراء نتایج و قیاس ضمیر.

اما استقراء نتایج آن بود که هرقیاس که نتیجه ندهد به‌ذات و به‌عرض نیز لوازم آن نتیجه چون عکس و عکس نقیض اگر او را عکس با عکس نقیض بود، و کذب نقیض و جزوی که در تحت او بود اگر کلی بود. و فی‌الجمله هرچه لوازم او بود نتیجه دهد.

و اما قیاس ضمیر و آن قیاسی بود که مقدمهٔ کبری او بیندازند، یا از جهت آنکه روشن باشد، یا از جهت آنکه کاذب بود، و خواهند که بیان دارند.

مثال اول چنانکه گویند این دو خط که از مرکز آن دایره به‌محیط رسیده است، پس هر دو متساوی باشند، و کبری او که این بود که هر دو خط که از مرکز این دایره به‌محیط کشیده باشند، و انداخته‌اند جهت روشنی.

و مثال دوم چنانکه گویند: فلان‌کس در مصاف با دشمن سخن

گفت، پس او غدر خواهد کردن. کبری او کذبش ظاهر است، چه هر کس که با دشمن در مصاف سخن گوید واجب نیست که غدر خواهد کردن.

قاعدهٔ سیزدهم در مواد قیاس.

و آن مقدمه و دو فصل بود:

مقدمه بدان‌که قیاس به نسبت با مقدمات که از او مرکب بود پنج قسم بود: برهان و جدل و خطابت و شعر [۵۳ ر] و مغالطه. و معلوم است که قیاس مرکب بود ازمقدمات، و از صورت قیاس. و آن مقدمات را که قیاس از آن مرکب بود مادهٔ قیاس خوانند، و آن صورت قیاسی را صورت قیاس خوانند. و مادهٔ قیاس یعنی آن مقدمات یا یقینی بود یا غیر یقینی. و مراد از یقینی اعتقادی بود مطابق جازم ثابت. و از اعتقادات هرچه غیر آن بود آنرا غیر یقینی خوانند.

فصل اول در بیان مقدمات یقینی.

بدان‌که مقدمات یقینی شش قسم بود: اولیات و مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات و قضیتهائی که قیاسش با خود بود.

اما اولیات قضیهایی بود که تصور طرفین خواه به‌کسب حاصل آید آن طرفین، خواه به بدیهه کافی بود در حکم کردن عقل بدان. چنانکه گویند که هر کلی که بود او پیش از جزو خود بود، و چنانکه گویند: یك شخص در یك زمان در دو مکان نتواند بود، و امثال این قضیها که تصور طرفین کافی بود در حکم.

و اما مشاهدات قضیهایی بود که عقل حکم کند برآن قضیها به‌واسطهٔ حس ظاهر. چنانکه حکم کنیم که ما را خوف و غضب و شهوت است. و این قسم دوم را وجدانیات خوانند.

و اما مجربات قضیهایی بود که عقل حکم کند بدان به‌واسطهٔ مشاهدات مکرر که موجب یقینی بود، به‌سبب آنکه قیاسی پنهان با او بود، و آن قیاس آن بود که اگر آن حکم اتفاقی بود که از نفس حاصل شود به‌سبب قرینه‌هائی چند که موجب یقین بود. چنانکه حکم کنیم بدان‌که نور ماه از آفتاب است، [۵۳ پ] برای آنکه هیأت شکل نور او به‌سبب نزدیکی آفتاب و دوری از او مختلف می‌شود.

و فرق میان مجربات و حدسیات بدان بود که مجربات‌موقوف بود بر فعلی که انسان کند تا به‌واسطهٔ آن بداند، و حدسیات موقوف نبود.

و اما متواترات قضیهایی بود که عقل حکم کند بدان به واسطه گواهی چند به‌شرط آنکه ممکن بود، و ایمن بود آنرا که جماعتی در تلفظ بدان اتفاق کرده باشند. و واجب بود که آن گواهان منتهی شوند به‌جماعتی که خود مشاهده کرده باشند. چنانکه حکم کنیم که مکه هست، و بغداد هست، و جالینوس بوده است.

و مبلغ این گواهان در عددی حصر نتوان کرد، چه باشد که عدد اندك در بعضی از قضایا نسبت با بعضی دیگر اشخاص فایدهٔ یقینی ندهد، بل حاکم به‌کمال عدد یقین بود. چه چون یقین حاصل شود، عدد تمام شود، خواه بسیار و خواه اندك.

و بباید دانست که یقینی که اکتساب کنند از مجربات و حدسیات و متواترات بدان حجت بر غیر نتوان ساخت.

و اما قضیها که قیاسش با خود قضیهایی بود که عقل حکم کند بدان به‌واسطهٔ امری که ذهن از او غایب نبود وقتی که تصور طرفین آن قضیه کند. و چنانکه گوئیم: چهار زوج بود، برای آنکه منقسم شود به دو قسم متساوی، پس منقسم شدن به دو قسم متساوی وسطی بود که ذهن از او غایب نبود.

و هر قیاس که مؤلف از این قسمهای شش‌گانه بود خواه هر دو مقدمهٔ او [۵۴ ر] از یك نوع بود خواه از دو نوع آنرا

برهان خوانند.

فصل دوم در بیان مقدمات غیر یقینی و آن هم شش قسم بود:

مشهورات و مسلمات و مقبولات و مظنونات و متخیلات و وهمیات.

اما مشهورات قضیهایی بود که عقل حکم کند بدان از جهت آنکه همه مردم بدان معترف باشند. و سبب آن اعتراف یا جهت مصلحتی عام بود. چنانکه گوئیم: عدل نیکو است، و ظلم زشتست، یا جهت روی، چنانکه مراعات مسکینان پسندیده است، یا جهت عادتی، چنانکه گوئیم: ظاهر کردن عورت زشت است.

و فرق میان مشهورات و اولیات بدان بود که اگر انسان نفس خود را مجرد کند از همهٔ هیأت علمی و عملی، و فرض کند کـه او را آن ساعت آفریده‌اند، و هیچ‌کس را ندیده است، و هیچ عمل نیاموخته، و برو عرض کنند این قضیهای مشهور؛ در حکم کردن بدان قضیها یقینی بیشتر مشهور بود، اما اعتبار مشهوریش غیراعتبار اولیش بود.

و از این مشهورات بعضی چنان‌بود که چون یقین به نفس رسد، تأثیر کند در نفس، بعداز آن چون نفس در آن تأمل کند، و التفات به آن کند، آن اثر باطل شود. چنانکه گویند: یاری‌ده برادر را خواه ظالم است و خواه مظلوم، در ابتداء که استماع این کنیم، تأثیر در نفس کند، و بعداز آن چون تأمل کند داند، که یاری ظالم نباید کرد، خواه برادر بود و خواه غیر برادر، پس آن تأثیر باطل شود.

و هر طایفه‌ای را مشهوراتی چند بود، و واجب نبود [۵۴ ر] که قضیهای مشهور همه صادق بود، بل مشهور مقابل شنیع بود، همچنانکه صادق مقابل کاذب. و تواند بود که دو قضیه ضدان باشند.

چنانکه گویند: لذت مطلوب بود، و لذت مطلوب نبود، چه این هردو استعمال کنند در دو وقت مختلف.

و اما مسلمات قضیهائی بود که یکی از دو خصم مسلم دارند، خصم دیگر با وجود(؟) مسلم بود درمیان اهل صناعتی، وهریك از خصمان بناء سخن برآن نهند در دفع خصمی دیگر، خواه حق بود خواه باطل. چنانکه فقهاء مسلم‌دارند که اجماع‌طایفه‌ای (؟) بسیارحجت بود در علم فقه. و چنانکه مهندسان مسلم دارند که دو خط برسطحی محیط نبود. و قیاسی که مؤلف بود از این دو نوع قضیه خواه هردو مقدمهٔ قیاس از یك نوع بود و خواه از دو نوع، آنرا جدل خوانند.

و اما مقبولات قضیهائی بود که مسلم دارند یا از یك شخصی معین که بیشتر مردم در شأن او معتقد، و سبب این اعتقاد یا امری فلکی افتاده بود که کس را اطلاع برآن نبود به‌مخصوص شدن او به فیضی ظاهر که اقتضاء آن حال کند، و امثال این قسم بسیار بود، یا صفتی ظاهر که او بدان صفت مخصوص بود مثل علم و زهد و ورع و سخاوت چون قضیهائی که از علماء گذشته و حال مسلم دارند.

و اما مظنونات قضیهائی بود که عقل حکم کند بدان به‌واسطه ظنی که حاصل آید بدان قضیها.

و ظن حکم بود به‌یکی از [۵۵ ر] طرفین نقیض با آنکه آن طرف دیگر جائز دارد. و مثال قضیهٔ مظنون چنانکه گویند: فلان به شب می‌گردد، پس دزد بود. حکم دزدی که بدو می‌کنند، بنابر ظن بود بدان‌که هرکس به‌شب گردد دزد بود. و قیاسی که مؤلف بود از این دو قسم هر دو مقدمه از یك نوع بود و خواه از دو نوع، آنرا خطاب خوانند.

و اما متخیلات قضیهایی بود که چون به نفس رسد، در نفس

تأثیری عجیب از قبض یا بسط پدید آورد، خواه صادق خواه کاذب. چنانکه در رغبت با دید آوردن گویند که شراب لعل گداخته است، یا از رغبت گردانیدن گویند که: عسل مرهٔ صفر است. و قیاسی که از قضایای متخیل مؤلف بود، آنرا شعر خوانند.

و اما وهمیات قضیهائی بود که حکم برآن وهم کنند. و در امور غیر محسوسه کاذب بود، برای آنکه وهم تابع حس بود، پس حکم او در غیر محسوس صادق نبود. چنانکه گویند: هرچه موجود بود اشاره بدان توان کرد، و بالای عالم فضای غیر متناهی بود. و اگرنه عقل رفع حکمهای او کردی، این قضایا داخل اولیات آمدی. و علامت کذب او آنست که با عقل موافقت نماید در مقدماتی که هیچ امری غیر محسوس بود، چون به‌نتیجه رسد انکار کند، و قبول نکند. و قیاسی که مؤلف بود از این قضایا آنرا مغالطه و سفسطه خوانند.

قاعدهٔ چهاردهم در یك نوع از قیاس، و بیان آن اقسام، و احوال آن.

و آن پنج فصل بود:

فصل اول در فایدهٔ برهان و اقسام آن [۵۵پ].

بدان‌که برهان قیاسی بود مؤلف از مقدمات یقینی که نتیجه آن قول یقینی بود. و برهان یا لمی بود یا انی. برهان لمی آن بود که حد اوسط در آن علت نسبت محمول نتیجه بود به موضوع، خواه در خارج و خواه در ذهن. یعنی علت کمیت آن نسبت بود فی‌نفس الامر و علت تصدیق‌عقل نیز. همچنانکه گوئیم: این شخص را عفونت در اخلاط هست، و هر شخصی که او را عفونت در اخلاط بود او را تب بود. پس این شخص راتب‌بود و معلوم است که عفونت در اخلاط که حد اوسط است درین قیاس علت ثبوت تب بود مرآن

شخص مذکور را هم در خارج و هم پیش عقل.

و اما برهان انی آن بود که حد اوسط در آن برهان علت نسبت بود نزد عقل نه فی‌نفس‌الامر. چنانکه گوئیم: این شخص را تب هست، و شخصی که او را تب بود عفونتش در اخلاط بود، پس این شخص را عفونت در اخلاط بود. و معلوم است که بودن تب که حد اوسط است در قیاس، علت عفونت اخلاط شخص مذکور نیست، بلکه علت جزم عقل بود در[1] ثبوت عفونت اخلاط مر شخص مذکور.

و بباید دانست که آنچه گوئیم: در برهان لم اوسط باید که علت اکبر بود، مراد نه آن بود که علت اوسط بود مطلقاً، بل مراد آن بود که علت وجود اکبر بود در اصغر، و اگرچه اکبر علت وجود او بود. چنان گوئیم: هرچه انسان بود حیوان بود و هرچه حیوان بود جسم بود. نتیجه هرچه انسان بود جسم بود. چه درین قیاس حد اوسط معلول اکبر بود با آنکه برهان لم بود [۵۶ ر].

فصل دوم در فائده جدل و احوال آن.

بدان‌که جدل قولی بود مؤلف از مقدمات مشهور و از مقدمات مسلم که نتیجهٔ‌آن تواند بود که امری مشهور بود، و تواند بود که مخالف مشهور بود. چه به واسطهٔ صناعت جدل قدرت حاصل آید بر اثبات هر مطلوب که خواهد. و تواند بود که تألیف آن تألیف استقرائی بود، و لامحاله تألیف استقرائی پیش حس اولی بود، چنانکه تألیف قیاس پیش عقل.

و فائدهٔ جدل الزام خصم بود و دفع او از قواعد مشهوره، و قانع گردانیدن طایفه از اهل تحصیل که قاصر باشند از ادراك برهان در اثبات مطلوب.

و بباید دانست که قیاس جدلی خاص نبود به‌علمی‌دون‌علمی.

۱ـ ص: و در.

چه جدلی نظر کند در همهٔ فنها خواه عملی بود، و خواه نظری. و هرکس که در صناعت جدل شروع کند باید که او را مهارتی تمام بود. در قیاس عکس و در قیاس دور.

فصل سیوم در فائده خطابت و احوال آن.

بدان‌که خطابت قولی بود مؤلف از مقدمات مقبول یا مظنون که نتیجهٔ او امری مظنون بود. و لامحاله این نوع قیاس در قانع گردانیدن مردم در تصدیق فائدهٔ بیشتر دهد از دیگر انواع، همچنانکه جدل در الزام خصم فائده بیشتر دهد از دیگر انواع قیاس. و فایده آن ضبط مصالح اخروی بود که تعلق به مدینه دارد، و اصول کلی که تعلق به امور معاد دارد. و همچنانکه جدل خاص نبود به‌علمی دون علمی، خطابت نیز خاص نبود به‌علمی دون علمی، چنانکه[۵۶پ] در همهٔ علوم استعمال قیاسات خطایی کنند، چه در علوم نظری و چه در علوم عملی.

و قضایای خطایی دو قسم بود: عمود و اعوان.

عمود هر قولی بود که مخاطب بدان قانع گردد.

و این اعوان یا نصرت بود یا حیلت.

نصرت همچون گواهی دادن برآن قول، خواه از روی فعل و خواه از روی قول.

و حیلت آن بود که مستمع را مستعد گرداند در قبول کردن آن قول، و این را استدراجات خوانند.

و این استعداد یا به‌سبب قائل بود، چنانکه او را فضائل و حسن اخلاق بود که مقتضی قبول قول او بود، یا به‌حسب‌قول، چنانکه تصرفات کند در آواز و کلام بر وجهی که شنونده بدان قانع گردد، یا به‌حسب مستمع، چنانکه انفعال درو پیدا شود، یا از روی رقت، و آن در موضعی بود که رحمت مطلوب بود، یا از روی قساوت، یعنی سخت دلی، و آن در موضعی بود که خصومت طلبیدن مطلوب بود.

و این قضایا بعضی صناعی بود، یعنی به‌حجتها ثابت شود که آن حجتها هم مرکب بود از مادهٔ خطابت؛ و بعضی غیر صناعی بود که ثابت شود به سنت مکتوبه، چنانکه صلوة وصوم؛ یا به‌سنت غیرمکتوبه، چنانکه وجوب انصاف. و وقت بود که اختلاف بود میان سنت مکتوبه و غیر مکتوبه، چنانکه دیت از عاقله طلب کردن، چه سنت مکتوبه اقتضاء آن می‌کند و سنت غیر مکتوبه اقتضا نمی‌کند.

ودر صنعت خطابت بحث از اکثریات و قضیهای کلی [۵۷ر] [است] که در امور عملی نافع بود. و آن قضیه را مهمل آورند، چنانکه گویند دوستان نصیحت کنند، و آنرا رأی خوانند. و تواند بود که بعضی از این رأیها شنیع باشد، چنانکه گویند کشتن بزرگان نیك بود. و چون چیزی دیگر برآن بیاورند، محمود گویند. چنانکه گویند: کشتن بزرگان نیك بود تا هر نسق که خواننذ ننهند.

و در صنعت خطابت مثالها آوردن سودمند بود، و آن با حکایات مشهوره بود که آن ممکن بود یا غیر ممکن، و اگر ممکن بود، یا واقع بود یا غیر واقع، و خطیب از پیش خود برآورد. و اما آنچه غیر ممکن بود، چنانکه نقل کنند از زبان حیوانات، مثل آنکه در کلیله و دمنه مذکور بود.

مخاطبات خطیب یا مشاورت بود یا منافرت.

مشاورت آن بود که فائده اذن دهد یا فائده منع.

و منافرت آن بود که فائده منع دهد.

و مشاورات یا عظیم بود، چون وضع شریعتها و سنتها. یا مشاورات غیر عظیم، چنانکه در هر وقتی به‌حسب مصلحت بیاورند.

و بر خطیب واجب بود که همچنانکه نسبت با اوقات نگاه میدارد نسبت با اشخاص نیز نگاهدارد. بلکه نسبت با انسان، چنانکه لذت از جوانان جوید، و طلب ثبات از کهلان. و همچنین به‌حسب مواضع، چنانکه فصاحت و بدخویی از عرب جوید، و حسن تدبیر و سرعت ملالت از قریش، و ذکاء و حیلت از هند و همچنین به‌حسب

همتها نیز، چنانکه عدم التفات [و] تغیر کردن از ملوك جوید، و دون همتی [۵۷ پ] از اهل بازار، و غرور در اصحاب علم.

و صناعت و خطابت را فروع و تفاصیل بسیار بود، درین‌مختصر بدین‌قدر قناعت باید کرد.

فصل چهارم در فائده شعر.

بدان‌که شعر قولی بود مؤلف از مقدمات مخیله که آن مقدمات موجب رغبت نفس بود به‌چیزی، یا نفرت او از چیزی.

و فائدهٔ او منقسم شود به دو قسم: فائده عام، و فائده خاص.

عامش آن بود که در امور جزئی که تعلق به مدینه‌دارد نافع بود. و تواند بود که نفع آن تمام‌تر از نفع خطابت بود. برای آنکه نفس عامی به قبول مخیلات مطیع‌تر بود از قبول اقناعیات، یعنی مقدمات خطابی.

و فائده خاص آن بود که نفس را بدان لذتی و خوشی حاصل آید و سبب آن خوش آمد یافتن محاکات است که تخییل می‌کند. چه همچنانکه در صور اشیاء لـذت بود، در محاکات نیز لـذت بود.

و شعر پیش متقدمان کلام مخیل موزون بود، و پیش متأخران کلام موزون مقفی، و اعتبار تخییل نکنند، و لامحاله اگر اعتبار همه کنند بهتر باشد.

فصل پنجم در فائدهٔ مغالطه.

بدان‌که مغالطه قولی بود مؤلف از مقدمات وهمی، و آنرا سفسطه نیز خوانند، و فائده آن نوع قیاس، یا به‌عرض بود. چه این نوع قیاس چون معلوم شد دانندهٔ آن غلط نیز دو[باره] با او غلط

نبرند و وقتها نیز استعمال کنندم چنانکه از جهت امتحان.

و بباید دانست که غلط یا در صورت قیاس [۵۸ ر] افتد یا در ماده.

اما غلط که در صورت افتد بدان بود که قیاس نه برهیأت یکی از اشکال افتاده بود، از جهت عدم تکرار حد اوسط. همچنانکه گویند: انسان را ناخن است، و هرچه ناخن است می‌روید از محلی، پس انسان میروید از محلی. چه غلط درین قیاس بدان بود که آنچه محمول است در صغری همان در کبری موضوع نبود.

یا اگر بر هیأت یکی از اشکال افتاده بود نه بر ضربی منتج افتاده بود. چنانکه گویند انسان حیوان است، و حیوان جنس است، لازم آید که انسان جنس بود. و غلط درین بدان بود که کبری نه کلی است، چه لازم نیست که هرچه حیوان برو صادق بود جنس بود، بلکه حیوان که با قید عموم کبری جنس بود.

و غلط نیز درصورت قیاس بدان بود که با یکی از مقدمتین امری اعتبار کنند که به‌سبب آن امر صورت قیاس خلل یابد. چنانکه گویند: انسان تنها ضحاك بود، و هرچه ضحاك بود حیوان بود، نتیجه این بود که انسان تنها حیوان بود. و غلط درین قیاس بدان بود که لفظ «تنها» که در صغری گرفته‌ایم صغری را قضیه مرکب می‌گرداند. از موجبه و سالبه. برای آنکه معنیش چنین بود که هرچه انسان است ضحاك بود، و هیچ غیر از انسان ضحاك نیست. پس اگر جزء موجبه را صغری گیرید قیاس منتظم بود، ولیکن نتیجه حق این بود که هرچه انسان است حیوان بود. و اگر جزء سالبه را گیرید، نتیجه ندهد، برای آنکه شرط کردیم که در شکل اول شرط آنست [۵۸ پ] که صغری موجبه بود.

و همچنین غلط نیز بدان بود درصورت قیاس که موضوع نتیجه

نه بدان وجه گیرند که در صغری، چنانکه گویند: فلك محدد جهات جسمی بود که او را جهت نبود، و هرچه که او را جهت نبود خرق و التیام بدو محال بود، پس لازم آید که برهمهٔ افلاك خرق والتیام محال بود. و غلط در این قیاس بدان بود که موضوع صغری فلك محدد جهات بود، و موضوع نتیجه همه فلك.

و تواند بود که غلط بدان بود که محمول نتیجه نه بدان وجه گیرند که محمول در کبری، چنانکه گویند: زید کامل است درهمه علوم برهانی، و هرکه کامل بود در همهٔ علوم برهانی حکیم بود، پس، لازم آید که زید حکیم بود و بس. غلط در این قیاس بدان بود که محمول در کبری حکیم بود، و در نتیجه آنکه او و تنها حکیم بود.

و فی‌الجمله غلط درصورت قیاس بدان بود که خلل به‌یکی از شرایط رسد، یا به‌حسب کمیت، یا به‌حسب کیفیت، یا به‌حسب جهت.

و اما فساد از جهت ماده از آن بود که یکی از مقدمات را نتیجه گیرند، چنانکه گویند: انسان بشر است، و هرچه بشر است ضحاك بود، چه در این قیاس کبری و نتیجه یکی باشند. این نوع غلط را مصادره بر مطلوب خوانند.

و یا از جهت آنکه مقدمتان درقیاس روشن‌تر ازنتیجه نباشند، چنانکه گویند: این جزو جوهر است، ،و هرچه جزو جوهر بود جوهر بود، پس لازم آید که این جوهر بود، چه نتیجه که این جوهر بود است ظاهرتر [۵۹ ر] از هریك از مقدمتین بود.

و یا ازجهت کذب مقدمتین بود، ولامحاله باید که او مشابهت با صادق بود. چه اگر او را مشابهت با صادق نبود هیچ عاقل قبول نکند. و این مشابهت یا به‌حسب لفظ بود، یا از جهت آن بود که لفظ مشترك بود، یا از جهت آنکه لفظ مجازی بود.

اما آنکه به‌حسب لفظ مشترك بود تواند بود که در نفس لفظ بود، و تواند بود که نه در نفس لفظ بود. اگر در نفس لفظ بود، چنان بود که گویند: اگر واجب موجود بود، یا ممکن الوجود بود

یا نبود. شاید که ممکن الوجود بود، و هرچه ممکن‌الوجود بود ممکن‌العدم [بود]. پس لازم آید که واجب‌الوجود ممکن‌العدم بود. و این محال بود. و همچنین نشاید که ممکن‌الوجود نبود، چه هرچه ممکن‌الوجود نبود ممتنع بود، پس لازم آید کــه واجب‌الوجود ممتنع بود، و این محال بود. و غلط در این قیاس بدان بود که اگر مراد از آنچه گوئیم که: یا ممکن‌الوجود بود یا ممکن‌الوجود نبود ممکن عام بود، لامحاله صادق آید که ممکن‌الوجود واجب‌الوجود بود. اما معلوم است که چنین ممکن‌الوجود لازم نیست که ممکن‌العدم بود، چه نتواند بود که واجب‌الوجود بود، و تواند بود که‌ممکن‌العدم بود. و اگر مراد ممکن خاص بود واجب نیست، که ممکن بود بدین امکان ممتنع بود، بل یا واجب بود یا ممتنع.

اما اگر نه درلفظ بود، تواند بود که به‌حسب‌تصریف‌لفظ، چنانکه گویند: زدن زید بد بود، چه‌احتمال‌دارد که زید زننده بود، واحتمال دارد که زید را زده باشند. [۵۹ پ] و تواند بود که به‌حسب حرف عطف بود، چنانکه گویند: پنج زوج است و فرد. چه اگر مراد آن بود که اجزاء پنج زوج بود و فرد، صادق بود، و اگر مراد آن بود که پنج موصوف بود به زوج و فرد، محال بود. چه پنج را جز صفت فردی نبود.

و اما آنکه به سبب لفظ مجازی بود، چنانکه گویند: باری تعالی نور بود، و هر نور که نور محسوس بود، نتیجه آن‌دهد که باری‌تعالی محسوس بود. و غلط در این است که لفظ نور که بر باری‌تعالی اطلاق کنند به سبیل مجاز بود.

و اما آن‌که مشابهت به سبب معنی بود برچند قسم بود:

یکی آن‌که به‌سبب ترکیب صفتی چند بود که یك‌یك از آن صادق بود. چنانکه گویند: زید مثلا که علم طب داند ولکن نه تمام بود در آن، و علم خیاطت داند و در آن تمام بود، که زید طبیبی

تمام است. مراد ترکیب بود که آن «طبیبی تمام بود» کاذب بود.
و دیگر آنکه به سبب یك‌یك کردن صفتها که در حالت ترکیب صادق بود. چنانکه گویند: پنج زوج و فرد بود. چه چون مراد ترکیب بود، صادق بود، و اگر یك‌یك کنی کاذب بود.
و دیگر آن‌که به‌سبب ظن بودن عکس کلی بود. چنانکه گویند: هرچه در جهت است موجود است، پس هرچه موجود بود در جهت بود.
و دیگر آنکه به‌سبب لازم شیء گرفتن بود در جای شیء. چنانکه حکم کنند برآنکه همه‌لونی نقصان کنندهٔ بصر بود، بنابرآنکه بیاض نقصان کنده نور بصر بود.
و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن آنچه بالعرض بود مکان آنچه با لذات بود. چنانکه گویند: [۶۵ ر] سقمونیا سود کننده مزاج بود به‌طبع، چه معلوم است که سود کردن او هر مزاج را به‌طبع نبود، بلکه به‌سبب اسهال صفرا بود، پس بالذات نبود، بل بالعرض بود.
دیگر آنکه بسبب دور گرفتن بود مر چیزیرا که دور نبود، چنانکه گویند: مرغ از بیضه بود و بیضه از مرغ. و معلوم است‌که غلط درین آن است که آن بیضه که از مرغ است نه این بیضه ایست که مرغ از او بود.
و دیگر آنکه به سبب گرفتن آنچه بالقوة بود مکان آنچه بالفعل‌بود. چنانکه‌گویند: اگر جسم قابل قسمت غیرمتناهی‌بود، لازم آید که میان دو طرف جسم اجزاء غیر متناهی بود، و غلط درین قسم آنست. که جسم قابل اجزاء غیر متناهی بود، اجزاء او بالقوه بود، و محال که گفتیم لازم نیاید.
و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن آنچه بالفعل بود مکان آنچه بالقوه بود چنانکه حکم کنند بدان‌که .....[1] بالقوه است، پس لازم

۱ــ ص: یك سطر و نیم در نسخه سفید است.

آید که معدوم بود. و غلط درین آنست که آنچه هیولی را بالقوه بود قابلیت او بود مر صورت را، نه ذات او بود.

دیگر آن‌که نسبت حکم موجود دادن بود مر معدوم را، چنانکه گویند: اگر حرکت غیر متناهی بود یا زوج بود یا فرد. و غلط درین صورت آن بود که حرکات غیر متناهی را کلی مجموع نبود، تا واجب بود که موصوف بود به زوجی یا فردی.

دیگر آن‌که به‌سبب گرفتن عدم مقابل وجود مکان ضد بود [۶۵پ] چنانکه گویند: خیر و شر ضدانند، وهیچ دو ضد از یك‌مبدأ صادر نشوند، پس لازم آید که مبدأ خیر غیر مبدأ شر بود.

و غلط درین صورت آنست که شر عدم خیر است، امـری وجودی نیست، تا لازم آید که ضد بود.

و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن عدم و ملکه مکان ایجاب و سلب بود، چنانکه گویند: اتصال نفس با بدن و انفصال او ایجاب و سلب بود، پس نفس یا متصل بود به‌بدن یا منفصل.

و غلط درین صورت آنست که انفصال عبارت بود از عدم‌اتصال که از شأن آن محل آن بود که متصل بود.

و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن اعتبار ذهنی مکان امر خارجی، چنانکه گویند: اگر عدم را تصور توان کرد، لازم آید که او را تمییزی بود، و هرچه او را تمییزی بود موجود بود در خارج. پس لازم آید که عدم را وجودی در خارج بود.

و غلط درین صورت آنست که اگر مراد از تمییزی که در کبری محمول است تمییز خارجی بود، صغری مسلم نبود، از بهر آنکه واجب نیست‌که هرچه تصور توان او را در خارج تمییز بود؛ اگر مراد تمیز ذهنی بود، گوئیم که: آن تمیز که موضوع کبری بود، اگر تمیز خارجی بود حد اوسط مکرر نبود؛ و اگر تمیز ذهنی بود کبری مسلم نبود، چه لازم نیست که هرچه متمیز بود در ذهن، در خارج موجود بود، چه ممتنعات و خیالیات در ذهن متمیز بود در

خارج موجود نبود.

و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن قضیهٔ مشهوره بود مکان قضیهٔ اولی، چنانکه گویند: [۶۱ ر] اگر باری تعالی غیر عاجز بود از پدید آوردن چیزی، لازم آید که ناقص بود. و غلط درین‌صورت، آنست که قدرت بر ممکن تواند بود نه برهمه چیز، و دیگر آنکه به‌سبب لازم آوردن محال بود از نقیض مطلوب، یا چیزی دیگر، چنانکه متکلمان گویند در آنکه واجب‌الوجود یکی بود: اگر واجب الوجود دو بود، یکی را اراده حرکت زید بود، و دیگری راسکون زید؛ یا عجز یکی لازم آید، یا حرکت و سکون زید با یکدیگر جمع شود. و غلط دراین‌صورت آنست که این محال نه از فرض واجب‌الوجود لازم آید ، به‌یکی از فرض کردن دو واجب‌الوجود، و فرض کردهٔ ارادهٔ حرکت او ارادهٔ سکون لازم آید. و شاید بود که این محال از مجموع لازم آمده باشد، نه از بعضی اجزاء او. چه لازم نبود که چون محال از مجموع لازم آید، از جزوی از اجزاء او لازم آید.

و دیگر به‌سبب گرفتن کل مجموعی مکان کل واحد بود. چنانکه گویند: هریك از حرکات موجود است، پس همه حرکات موجود بود.

یا به‌سبب گرفتن کل واحد مکان کل مجموعی بود. چنانکه گویند: همهٔ افلاك را نفوس بود، پس هریك از افلاك را نفوس بود.

و دیگر آنکه به‌سبب گرفتن سلب جهت قضیه بود مکان سالبهٔ موصوف بدان جهت. چنانکه سلب جهت ضروری را مکان سالبه ضروری گیرند، و یا عکس این.

اگرچه به آوردن بود این غلطها و بیان آن سخن دراز کشد، و اما چون در آن فایده بسیار بود از آن اعراض ننمود.

قاعدهٔ پانزدهم در بیان اجزاء علوم و دیگر بحثها [۶۱پ]

و آن مشتمل بر چهار فصل بود.

فصل اول در بیان اجزاء علوم.

بدان‌که هریك را ازعلوم سه جزء بود: موضوع‌ومسائل ومبادی.

و اما موضوع آن بود که در آن علم بحث از عرض ذاتی او کنند. و مراد از عرض ذاتی امری بود که لاحق شیء بود از آنجا که ذات آن شیء بود چنانکه تعجب مرانسان را؛ یا لاحق شیء بود از جهت امری‌که مساوی آن شیء بود، چنانکه ضحك مرانسان را، چه ضحك مساوی انسان بود.؛ لاحق شیء بود از جهت امری عام که داخل مساوی انسان بود، یا لاحق شیء بود از جهت امری عام که داخل آن شیء بود، چنانکه حرکت مرانسان را، که حرکت امری بود که لاحق انسان بود به واسطهٔ حیوان که داخل او بود. و تواند بود که موضوعات کثیر بود که متحد باشند در نسبت، چنانکه نقطه و خط و سطح و جسم تعلیم مرهندسه را. یا متحد باشند در غایت، چنانکه مزاج و اخلاط و اعضاء و قوتها و فعلها مرعلم طب را.

و اما مسائل قضایایی بود که خاص بود به علمی که در آن علم برو گویند.

و موضوع آن مسائل تواند بود که موضوع علم بود، چنانکه گویند در علم هندسه هر مقدار که بود یا همچند مقداری دیگر بود و یا نبود.

و تواند بود که موضوع علم بود با عرض ذاتی، چنانکه در علم هندسه گویند: هر مقدار که همچند مقداری بود، آن مقدار همچند مقداری دیگر بود که همچند آن مقدار بود.

و تواند بودکه نوع موضوع بود،چنانکه درعلم حساب [۶۲ر] گویند شش عدد تام بود.

و تواند بود که نوع موضوع بود با عرض ذاتی، چنانکه گویند در علم هندسه: هر خطی مستقیم که بر خطی مستقیم بود، لامحاله دو زاویه حاصل شود.

و تواند بود که عرض ذاتی بود، چنانکه گویند: در هندسه هر مثلثی هر سه زاویهٔ او همچند دو قائمه بود.

و اما محمولات آن مسایل واجب بود که عرض ذاتی موضوع مسئله بود، یا عرض ذاتی موضوع علم. چه اگر چنین نبود یا ذاتی موضوع بود یا عرض غریب. لیکن نتواند بود که ذاتی بود. چه ذاتی شیء مرشیء را از همه چیزی ظاهرتر بود، و هرچه چیزی از همه چیزی ظاهرتر بود، ثبوت آن مر آن چیز را محتاج به برهان نبود. و همچنین نتواند بود که عرض غریب بود. و اگرنه، لازم آید که علمها را از یکدیگر تمیز نبود.

و اما مبادی دو قسم بود: حدود، و مقدمات.

و اما حدود، حد موضوع، و حد اجزاء موضوع، و حد جزئیات موضوع بود، و اگر موضوع را اجزاء یا جزئیات بود، چه لابد بود از تصور این امور به حد مقدم. و مقدم داشتن آن حدود بر شروع کردن در علم واجب بود، چنانکه در اول کتاب اقلیدس نقطه را حد گویند، وهمچنین حدود اعراض ذاتی‌آن‌موضوع، برای آنکه اگرچه ثبوت اعراض ذاتی در آن علم مطلوب بود، اما لابد بود از تصور کردن او به‌حسب حد، چه‌چیزیرا که تصور نکرده باشند اثبات آن محال بود.

و اما مقدمات [۶۲ پ] یا یقینی بود، چنانکه اولیات و مثل آن از آنها که واجب‌القبول بود.

یا غیر یقینی، و آن مقدماتی بود که متعلم را آنها به سبیل تسلیم فرا باید گرفت. و آن تسلیم اگر بروجهی بود که متعلم را حس ظنی در حق معلم بود، و نفس را قبول آن میلی بود، آنرا اصول موضوعه خوانند. چنانکه گویند: محال بود که یك خط بر استقامت

دو خط بود. و اگر بروجهی بود که در آن تسلیم متعلم را انکاری بود در طبع، آنرا مصادرات خوانند. همچنانکه گوئیم: اگر خطی واقع شود بر دو خط و هر دو زاویه داخل در یك جهت کمتر از دو زاویهٔ قایمه بود، آن دو خط چون بکشند در آن جهت البته به‌یکدیگر نرسند.

و اصول موضوعه را با حدود اوضاع خوانند. و هریك از اصول موضوعه و مصادرات مسأله‌ای باشد در علمی دیگر که بالای آن علم بود، و همچنین می‌رود تا به‌علمی‌رسد که بالای همهٔ علوم بود، و آنرا علم اعلی و علم‌الهی خوانند. و اگرچه در بعضی صورت تواند بود که مسائل علم سافل موضوع واصل بود در علم عالی.

و مبادی تواند بود که عام بود نسبت با جمیع علوم، چنانکه گویند: شیء یا موجود بود یا معدوم.

و تواند بود که عام بود نسبت با بعضی، چنانکه گویند: چیزهائی که همچند چیزی بود، لازم آید که آن چیز ها همچند یکدیگر باشند، چه آن مبدایی بود که در علم هندسه و حساب استعمال کنند.

و تواند بود که خاص بود به یك علم و بس، و آن مقدماتی بود که موضوع آن علم یا نوعی از موضوع [۶۳ ر] آن علم، یا عرض ذاتی آن موضوع بود. و محمولات او اعراض ذاتی موضوع علم بود. چنانکه گویند در علم هندسه: هرمقداری که بود آن مقدار یا مساوی مقداری دیگر بود یا مخالف. چه این مبداء خاص بود به‌علم هندسه و مبادی عام تخصیص کنند، چنانکه اگر مثلاً آن مبداء عام که آن این بود که شیء یا موجود بود یا معدوم خواهند که استعمال کنند در علم هندسه، چنین گویند که: مقدار که بود یا مساوی مقداری دیگر بود یا نبود، چه معلوم است که تخصیص شیء به‌مقدار کرده‌ایم، و تخصیص موجود و معدوم به‌مساوی و عدم مساوی.

فصل دوم در بیان تمیز علمها بعضی از بعضی.

بدان‌که علوم یا متباین بود یا متناسب.

اما متباین علمهایی بود که موضوعات آن علمهای مختلف بود هم در ذات و هم در جنس. چنانکه علم حساب و علم طبیعی، برای آنکه موضوع علم حساب عدد بود، و موضوع علم طبیعی جسم بود از آنروی که حرکت کند یا ساکن بود، و این هر دو موضوع هم به‌ذات مختلفند و هم به‌جنس.

و اما علوم متناسب چند قسم بود: یکی علمهایی بود که موضوعات آن علمها در جنس متفق باشند و در حقیقت مختلف، چنانکه هندسه و علم حساب، چه موضوع علم اول مقدار بود، و موضوع علم ثانی عدد، و هر دو متفقند در جنس که آن کمی بود، و مختلف در حقیقت، چه معلوم است که دو نوع در تحت جنسی باشند، اختلاف ایشان به‌حقیقت بود.

دیگر [۶۴ پ] علمهایی بود که آن علمها در موضوع متفق باشند، اما مختلف باشند در جهت نظر، چنانکه علم طبیعی و هیأت، چه موضوع هر دو جسم عالم بود، لیکن طبیعی از آن روی که متحرك بود یا ساکن، و هیأت از آن روی که با مقدار بود.

و دیگر علمهایی بود که موضوعات آن علمها مختلف باشند به‌عموم و خصوص. این هم برچند وجه بود:

یکی آنکه موضوع علم خاص نوعی بود از موضوع علم عام به‌حقیقت، چنانکه حساب و علم ریاضی. چه موضوع اول عدد بود، و موضوع دوم کم، و معلوم است که عدد نوعی از کم بود.

و دوم آنکه موضوع علم خاص و موضوع علم عام یك چیز بود، اما در علم خاص با عرض ذاتی، اعتبار کنند، چنانکه علم طب و علم طبیعی، چه بدن انسان را هم صاحب علم طبیعی و هم طبیب نظر کنند، لکن صاحب علم طبیعی از آن روی که جسم بدن بود، و

طبیب از آن روی که صحیح یا مریض بود.

و سیوم آنکه موضوع علم خاص و موضوع علم عام همچنین یك‌چیز بود، لاکن دو علم خاص با عرض غریب اعتبار کنند. چنانکه علم کرهٔ متحرك بود و علم کره. چه صاحب این هر دو علم در کره نظر کنند، لکن صاحب علم کره متحرك از آن روی نظر کند که متحرك بود، و حرکت مر کره را عارض غریب بود.

و اتفاق دو علم در موضوع بی‌آنکه به‌هیچ وجه اختلاف بود محال باشد، و اگرنه لازم آید که آن دو علم یك علم باشند.

و بباید دانست که اثبات موضوع هر علم بر صاحب آن علم نبود، یا در نفس خود ظاهر بود، [۶۴ر] یا در علمی که بالای آن علم بود اثبات کنند، لکن تصور او کردن واجب بود چنانکه گفتیم.

و جائز بود که دو علم در یك مسئله مشترك باشند، چنانکه علم طبیعی و علم ریاضی انی.

و هر علم که موضوع او بالای علمی دیگر بود آن علم را بالای آن علم خوانند، و همچنین اعتبار کنند تا به‌علمی رسد که موضوع او بالای همهٔ موضوعات علوم بود، و آن علم الهی بود که موضوع او موجود مطلق بود.

فصل سیوم در بیان آنکه حد را کسب نتوان کرد.

که اگر حد را [کسب] توان کرد، لازم آید که محدود اصغر بود، و حداکبر بود مر اصغر را و آن اوسط یا عام‌تر بود از اصغر یا عام‌تر نبود.

اگر عام‌تر بود، اکبر یا مساوی اوسط بود یا عام‌تر، و به هر دو تقدیر لازم آید که حد عام‌تر از محدود بود.

و اگر اوسط عام‌تر از اصغر نبود، لامحاله مساوی بود. و چون مساوی بود، یا حد اصغر بود یا نبود.

اگر حد اصغر بود، لازم آید اصغر را دو حد بود: یکی اوسط، یکی اکبر، و یکی واسطه بود در ثبوت دیگر مراصغر را.

و اگر اوسط حد اصغر نبود، حمل اکبر بر اوسط یا بر آن وجه بود که حد بود مرآن چیز را که اوسط او را ثابت بود، و لازم آید که کبری و مطلوب هر دو یکی‌بود.

و اگر برآن وجه بود که او ثابت بود مرآن چیزرا که اوسط او ثابت بود، لازم آید که اکبر حد بود مر اصغر را. چه از آنکه چیزی چیز ی‌را ثابت بود، لازم نبود که حد بود مرآن‌چیز را. و اگر برآن وجه بود که حد بود اوسط را، [۶۴ پ] لازم نبود که حد بود اصغر را.

فصل چهارم دربیان مطلبها.

بدان‌که مطلب لفظی بود که بدان لفظ معنی تصور طلب کنند، یا معنی تصدیقی. چه معنی مطلب طلب کردن بود، و طلب یا از آن تصور بود، یا از آن تصدیق.

و مطلب تصور یا نه آن‌چنان بود که تمیز بدان جویند، یا چنان بود که تمیز بدان جویند.

اگر نه چنان بود که تمیز بدان جویند، آنرا مطلب ما خوانند. و آن دو قسم بود: برای آنکه یا بدان شرح لفظ اسم طلبند، یا حقیقت آن. مثال اول چنانکه گویند: چیست خلا، چیست عنقا. مثال دوم چنانکه چیست انسان چیست، چیست ملك؟.

اما اگر چنان بود که تمیز بدان جویند آنرا مطلب‌ای‌خوانند، چنانکه مرانسان را چه حیوانی بود، این حیوان یا سواد را گویند چه لونی بود این لون.

و اما مطلب تصدیق یا بدان تصدیق به‌یکی از نقیضین جویند، یا علیت یکی از نقیضین.

اما آنچه بدان تصدیق یکی از نقیضین جویند، آنرا مطلب هل خوانند. و این مطلب هل دو قسم بود:

یکی هل بسیط، و آن آن‌بود که بدان وجود شیی جویند،

چنانکه گویند: جن موجود است یا جن موجود نیست.

و اما هل مرکب آن بود که بدان شیء را طلبند، با وجود صفتی، یا باعدم آن صفت، چنانکه گویند: باری‌تعالی فاعل خیر و شر است، یا فاعل خیر و شر نیست.

اما آنچه برآن علیت یکی از نقیضین جویند، آنرا مطلب لم خوانند. [۶۵ ر] و این مطلب هم دو قسم بود. برای آنکه یا به‌حسب قول بود، و آن چنان بود که برای طلب حد اوسط کنند. چنانکه گویند: چرا جسم حادث است. یا به‌حسب نفس‌الامر بود، و آن چنان بود که بدان علت وجود شیء طلبند برآن وجه که واقع است، چنانکه گویند: چرا نفس انسانی موجود است.

پس اصول مطلبها چهار بود: یکی مطلب‌ما، و دوم مطلب‌ای، و این هر دو مطلب تصوری بود، و سیوم مطلب هل، و چهارم مطلب لم، و این هر دو مطلب تصدیقی بود.

و اما دیگر مطلبها مثل مطلب کیف و مطلب کم و مطلب این ومطلب متی، ومطلب هل مرکب، [ای]قایم مقام‌همه ایستد برای آنکه چون سئوال کنند و گویند که چونست لون زید، یا چند است درازی زید، یا کجاست مکان زید، یا چه زمان است زمان زید؟ قائم مقام اول «ای» بایستد، ای زید سیاهست، ای درازی زید دو ذرع است، ای زید در خانه است، ای زید درین ساعت است.

قاعدهٔ شانزدهم در بیان مغالطه‌ای چند که ذهن را تیز کند و جواب مغالطه‌ها.

مغالطهٔ اول دربیان آنکه بعضی از فرس انسان بود، گوئیم هرچه انسان و فرس بود فرس بود، نتیجه این بود از شکل ثالث که بعضی از فرس انسان بود.

جواب گوئیم: در قضیه امکان وجود موضوع شرط است، و هیچ یك از مقدمتین را درین قیاس وجود موضوع ممکن نیست، پس

هردو مقدمه مسلم نبود. و چون مقدمتین مسلم نبود، هیچ لازم نیاید [۶۵ پ].

مغالطهٔ دوم در آنکه ممتنع نبود شریك الله در خارج. گویند هرچه شریك الله بود مانند او بود درحقیقت، و هرچه مانند او بود درحقیقت او واجب‌الوجود بالذات بود، و هرچه واجب‌الوجود بالذات بود در خارج موجود بود، نتیجه از شکل اول دهد که هرچه شریك الله بود در خارج موجود بود.

جواب همان بود که در جواب مغالطه اول گفتیم، یعنی منع هردو مقدمهٔ اول کنیم بدان‌که وجود موضوع غیر ممکن است.

مغالطه سیوم گوئیم فلك مرکب است از اجزای لایتجزی، برای آنکه صادق بود که گوئیم: در بعضی اوقات چون فلك جسم بود مرکب بود از اجزاء لایتجزی، لکن فلك جسم بود دائماً، پس مرکب بود از اجزاء لایتجزی. بیان شرطیه گوئیم: هرگاه‌که فلك جسم بود و مرکب بود از اجزاء لایتجزی، فلك جسم بود، و هرگاه فلك جسم بود و مرکب بود از اجزاء لایتجزی فلك مرکب بود از اجزاء لایتجزی، نتیجه از شکل سیوم این بود که بعضی اوقات‌چون فلك جسم بود، مرکب بود از اجزای لایتجزی. و اما آنکه فلك جسم بود ظاهر است، پس لازم آید که مرکب از اجزاء لایتجزی.

جواب گوئیم: مسلم نیست مقدم استثنائی، چه صدق او وقتی لازم آید که مقدم را وجود با هرچه ممکن بود که با او موجود شود بود. و این معلوم نیست، بل آنچه معلوم است وجود اوست با هرچه موجود است. و چون چنین بود، نتیجه لازم نیاید. چه‌تواند بود [۶۶ر] که آن چیزها که به تقدیر حکم کردیم برشرطیه غیر این چیزها بود که در حالت استثناء موجود بود، چون چنین بود نتیجه‌ای که دعوی کردند لازم نیاید.

مغالطه چهارم گوئیم: بعضی از جسم متصل بود در هر سه‌جهت اتصال غیر متناهی جسم نبود، و این محال بود چه هرچه متصل بود

در هرجهت خواه اتصالش متناهی بود و خواه غیر متناهی جسم بود.

جواب گوئیم: مسلم نیست که هرچه متصل بود در هر سه جهت، چون اتصالش غیر متناهی بود جسم بود، چه شرط صدق امکان وجود موضوع بود، و معلوم است که چنین موضوع را وجود ممکن نیست، چنانکه در حل هر دو غلط اول گفتیم.

مغالطهٔ پنجم، و این مغالطه صعب‌ترین مغالطه‌هابود، وآن‌چنان بود که گوئیم که: جمع نقیضان لازم آید، چنانکه قائلی گوید که: هر سخن که من می‌گویم درین ساعت کاذب بود، و درین ساعت پیش‌ازین قول نگفته بود، چه این قول نگفته بود، چه این قول یا صادق بود یا کاذب. اگر صادق بود، لازم آید که این قول هم صادق بود و هم کاذب. و اگر کاذب بود، لازم آید که بعضی از کلام او درین ساعت صادق بود، و آن بعض یا آن قول بود یا غیر آن قول. نشاید که غیر این قول بود چه چنان‌فرض کرده‌ایم که در این ساعت پیش‌از این سخن نگفته است. پس لازم آید که این قول صادق بود، و تقدیر آن بود که کاذب است، پس لازم آید که این قول هم صادق بود و هم کاذب، پس معلوم شد که این قول [۶۶ پ] خواه صادق فرض کنی و خواه کاذب اجتماع نقیضین لازم آید.

جواب گوئیم که: صادق و کاذب در چیزی توان گفت که آن چیز غیر آن چیز بود که خبر از آن دهد، برای آنکه صادق عبارت بود از چیزی مطابق، و کاذب عبارت بود از چیزی غیر مطابق، و مطابقت و عدم مطابقت جز میان دو امر متصور نشود. پس از عدم صدق و کذب لازم نیاید بر مثل این قول نه صادق صادق‌بود ونه کاذب کاذب. و چون چنین بود، محال بود که دعوی که کرد لازم آید. والله اعلم [۶۷ ر].

فن دوم

در علم طبیعی

[۶۷ پ] بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمد لواهب العقل و مفیض‌الجود.

فن دوم ــ در علم طبیعی.

و آن مشتمل بود بر مقدمه و پنج قسم.

مقدمه که تقدیم آن واجب بود براقسام:

بدان‌که چیزها را بعضی وجود متعلق به فعل ما بود، و آن علم که متعلق بدین قسم بود آنرا حکمت عملی خوانند. و بعضی را وجود متعلق به فعل ما نبود، و آن علم که متعلق بدین قسم بود آنرا حکمت نظری خوانند.

و حکمت عملی منقسم شود به سه قسم:

قسمی که تعلق به‌هریك از اشخاص انسان گیرد، و آنرا علم اخلاق خوانند.

و قسمی که تعلق به مشارکت جماعت گیرد.

و این جماعت یا با او یا در منزل باشند، و آنرا علم تدبیر منزل خوانند.

یا با او در شهر و اقلیم باشند و آنرا علم تدبیر مدن خوانند.

و همچنین حکمت نظری منقسم شود به سه قسم.

برای آنکه یا علم بود به چیزهایی که آنرا احتیاج به ماده

نبود در خارج، و نه در عقل، و آنرا علم الهی و علم مابعدالطبیعة خوانند، و علم ماقبلالطبیعة نیز خوانند.

یا علم بود بهچیزهایی که آنرا احتیاج به ماده واجب نبود در عقل، و واجب بود در خارج، و آنرا علم ریاضی خوانند یا علم بود. بهچیزهایی که آنرا احتیاج واجب بود [۶۸ ر] به ماده هم در خارج و هم در عقل، و آنرا علم طبیعی خوانند.

پس لازم آید که موضوع علم الهی موجود مطلق بود. چه اگر بعضی از اقسام او بیماده نتواند بود، اما بودن او با ماده واجب نبود.

و موضوع علم ریاضی کمیت مطلق باشد که آنرا چندیخوانند، و موضوع علم طبیعی جسم بود از آنروی که متغیر بود.

و هریك ازین علم سهگانه او را اصول بود و فروع.

اما اصول علم الهی دو بود:

یکی علم بهالله و ملائکۀ مقرب یعنی عقول و نفوس. و این قسم را نیز علم الهی خوانند.

دوم علم به امور کلی چون وجود و ماهیت و وحدت و کثرت و مثل آن، و آنرا فلسفۀ اولی خوانند.

و فروع آن دو نوع بود: یکی علم نبوت و شریعت، دوم علم معاد.

و اما اصول علم ریاضی چهار نوع بود: اول علم عدد، دوم علم هندسه، سیوم علم هیئت، چهارم علم موسیقی.

و فروع آن پنج بود: اول علم جمع و تفریق، دوم علم جبر و مقابله، سیوم علم مساحت، چهارم علم جرثقیل، پنجم علم زیج و تقویمها.

و اما اصول علم طبیعی هشت نوع بود:

اول بحث در اموری که همۀ اجسام را بود.

دوم معرفت اجسام بسیط و مرکب.

سیوم، علم کون و فساد.
چهارم علم به آثار علوی.
پنجم علم معدنها.
ششم علم نبات.
هفتم علم حیوان.
هشتم علم احوال نفوس ناطقهٔ انسانی و تصرف او در بدن.

و فروع آن هفت بود اول علم طب، دوم علم احکام نجوم، سیوم علم فراست [۶۸ پ] چهارم علم تعبیر، پنجم علم طلسمات، ششم علم نیرنجات، هفتم علم کیمیا.

و اما منطق آلت است، و طایفه‌ای آنرا از فروع علم الهی گرفته‌اند. و هر دو وجه جایز است.

و چون از دانستن منطق که آلت است فارغ آیند، اولی چنان باشد که شروع در علم طبیعی کنند، برای آنکه علم طبیعی از علم ریاضی و الهی آسان‌تر بود، مقدم دارند از علم مشکل‌تر، تا طبع از آموختن آن نفرت نگیرد.

و چون نفع علم طبیعی و علم الهی زیادتر از علم ریاضی بود، ما در این کتاب بعداز بیان علم منطق بر بیان آن دوعلم، یعنی: طبیعی و الهی اختصار خواهیم نمود.

قسم اول در بیان اموری که همهٔ اجسام را بود و آن چهار باب بود.

باب اول در بیان حقیقت جسم و بحثهائی که بدان متعلق بود، و آن نه فصل بود.

فصل اول در ذکر مذاهب مردم در حقیقت جسم.

بدان که اهل دانش را در حقیقت جسم اختلافست: متکلمان و بعضی از حکماء متقدم گفته‌اند که: مرکب ازپاره‌های خرد که به‌هیچ

وجه قسمت پذیر نیست، و هریك را از آن پاره‌ها جزء لایتجزی و جوهر فرد خوانند. و بیشتر این طایفه برآنند که این جوهر فرد متناهی بود، و طایفه‌ای اندك برآنند که غیر متناهی بود. و چندی گفته‌اند که جسم مرکب است از جسمهای خرد که هریك از آن قابل قسمت فعلی نیست، اما قابل قسمت و همی بود. و این مذهب منسوب به ذیمقراطیس بود. و حکماء محقق برانند [۶۹ ر] که مرکب است از هیولی و صورت و قابل انقسامات نامتناهی و ما دلیل هر طایفه‌ای یاد کنیم، و بعداز آن اشاره به آنچه حق باشد بکنیم.

فصل دوم در بیان مذهب اول و دلیلهای ایشان.

اما دلیل طایفه اول، آنست که گوئیم: نقطه موجود است، برای آنکه چون گوئی: برسطح ستونی نهند، باید که موضع‌ملاقات هردو غیر منقسم بود. چه اگر منقسم بود بر سطح، گویند خط مستدیر حادث شود که خط مستقیم برآن محال بود. و چون موضع ملاقات آن هردو غیر منقسم بود، وجود نقطه لازم آید، چه مراد از نقطه امری غیر منقسم بود که اشاره بدو توان کرد. و چون نقطه موجود لازم آمدی، اگر جوهر بود، مطلوب حاصل، برای آنکه مراد از جزء لایتجزی جوهری بود غیر منقسم که اشاره بدان توان کرد. و اگر جوهر نبود، عرض بود. و لامحاله عرض را محل بود، پس محل آن نقطه باید که غیر منقسم بود. برای آنکه اگر منقسم بود، نقطه نیز که درو بود منقسم بود. و چون غیر منقسم بود،مطلوب حاصل آید.

دلیل دوم آنست که زمان ماضی و مستقبل معدوم است، و این معلوم است، لازم آید که زمان حال موجود بود، و اگر نه، خود زمان نبود. و زمان حال نشاید که منقسم بود، وگرنه، بعضی ماضی بود و بعضی مستقبل، و لازم آید که زمان حال نبود. و چون حال غیر منقسم بود، لازم آید که حرکتی که در آن زمان بود، غیر

منقسم بود، [۶۹پ] و اگرنه، آن زمان منقسم بود. و چون حرکتی غیر منقسم بود، لازم بود که آن قدر از مسافت که این حرکت دروو بود غیر منقسم بود. و اگر نه، آن حرکت منقسم بود. پس لازم آید که آن‌قدر از مسافت جزوی لایتجزی بود.

دلیل سیوم آنست که در جسم اجزاء مقداری هست، ولاشك او متناهی است، چنانکه بعداز این معلوم شود، پس او را اطراف بود. و چون او را اطراف بود انقسام مقداری در میان اطراف تا به‌درجه‌ای رسد که بعداز آن قابل قسمت نبود، و جزء لایتجزی لازم آید. اگر بدان درجه نرسد، بل چندان که قسمت کنند به‌نهایت نرسد، این محال بود. و اگرنه، لازم آید که کوه و خرد له متساوی باشند در قبول انقسام نامتناهی.

فصل سیوم در بیان مذاهب دوم و دلیلهای ایشان.

و اما دلیل طائفهٔ دوم که گفتند که: جسم مرکب است از اجزاء لایتجزی نامتناهی، آنست که گویند که: در جسم انقسامات نامتناهی ممکن، بود و در جسم چنانکه بعداز این روشن شود هر انقسامی که ممکن است بالفعل بود، پس لازم آید که در جسم اجزاء لایتجزی نامتناهی بود.

و اصحاب مذهب اول اصحاب این مذهب را گفتند که: از تقریر شما لازم آید که مسافتی متناهی که ده گز بود مثلا، قطع آن در زمان نامتناهی توان کردن، برای آنکه آن مسافت را اگرچه مقدارش متناهی بود لازم آید، که اجزایش نامتناهی بود، چه در انقسام به درجه‌ای نمی‌رسد که بعداز آن قبول قسمت نکنند.

و چون [۷۵ ر] اصحاب این مذهب از جواب عاجز آمدند، گفتند: متحرك طفره کند، یعنی بجهد از جزوی مسافت به جزوی که میان آن دو جزو اجزاء نامتناهی بود.

و اصحاب این مذهب نیز اصحاب مذهب اول را گفتند که: از

تقریر شما نیز لازم آید که دایرۀ طوق آسیا تا جزوی حرکت کند، دایره‌ای که نزدیك قطب بود کمتر از یك جزو حرکت کند، پس تجزیه لازم آید.

و چون هیچ جواب نداشتند، تا دایره طوق یك جزء حرکت کند، دائرۀ نزدیك قطب یك جزو حرکت کند، و بعداز آن دایره که نزدیك قطب بود هیچ حرکت نکند، و باز ایستد، و دایرۀ طوق حرکت می‌کند، تا هر جزوی از دائرۀ نزدیك قطب رسد، چنانکه در اول بود. و از این انفکاك اجزاء آسیا از یکدیگر لازم آید.

و در میان این دو طایفه تشنیع طفره و انفکاك فاش شد.

فصل چهارم در بیان مذهب سیوم که مذهب ذیمقراطیس است و دلیلهای ایشان.

اما دلیل ذیمقراطیس آنست که جسم در انقسام یا به عدم رسد، این محال است. یا به‌جزوی رسد که منقسم نبود، و این هم محال است بدان دلیل که بعداز این یاد کنیم. پس لازم آید که به‌اجزاء رسد که بالفعل منقسم نبود، و قابل انقسام و همی بود. و آن‌جسمهای خرد بود که او گفته است که جسم مرکب از آن بود.

فصل پنجم در باطل کردن مذهبهای سه‌گانه وجواب از دلیلهای ایشان.

اما دلیل بر بطلان مذهب اول آنست [۷۵ پ] که جزء لایتجزی باطل است، و چون جزء لایتجزی باطل شد، محال بود که جسم ازآن حاصل آید، چه از معدوم چیزی موجود حاصل نشود.

و دلیل بر بطلان جزء لایتجزی بسیار بود، اما ما ماده دلیل که بهترین دلایل بود یاد کنیم:

دلیل اول گوئیم: اگر جزء لایتجزی وجودش جائز بود، فرض توان کرد یکی را از آن درمیان دو جزو دیگر، و از دوحالت

بیرون نبود: یا همه وسط مماس طرفین بود، یا نبود. اگر همه مماس بود، تداخل لازم آید. واگر همه مماس نبود؛ بعضی مماس بود، و انقسام لازم آید.

و دلیل دوم، اگر خطی فرض کنیم از سه جزو، بر هر طرفی جزئی بنهیم، و فرض کنیم که هردو با یکدیگر حرکت کنند حرکتی متساوی بر وجهی که جهت حرکت هریك آن جزء دیگر باشد، لازم آید که در نیمهٔ جزء میانی به یك‌دیگر رسند. پس هرسه جزء منقسم شوند.

دلیل سیوم آنست که اگر جزء لایتجزی بود، جایز بود که حرکت کند، و چون حرکت کند، نشاید که ملاقی آن جزو بود از مسافت که پیش از حرکت ملاقی آن بود، بل لازم آید که ملاقی هر دو جزء بود. پس لازم آید که بعضی ملاقی جزء اول بود، و بعضی‌ملاقی جزء دوم، پس انقسام درهمه‌حال لازم آید.

دلیل چهارم آنست که چون پرکاری او را سه شعبه بود، و یك شعبه را ثابت داریم و آن دو شعبه دیگر را متحرك؛ لازم آید که چون شعبهٔ بیرونی یك جزء قطع کند شعبهٔ میانی کمتر از یك‌جزء حرکت کند. و اگر نی، دائره وسطانی [۷۱ ر] لازم آید که یا بزرگتر از دایرهٔ بیرونی بود، یا همچندان. و این هر دو محال است. و چون شعبهٔ میانی کمتر از یك جزء حرکت کند، انقسام لازم آید، پس جزء لایتجزی نبود.

دلیل پنجم چوبی که در مقابلهٔ آفتاب در زمین فرو برند، به ارتفاع آفتاب هر جزوی از فلك از سایهٔ آن چوب یا چیزی کم شود یا نشود. نشاید که کم نشود، و اگرنه، لازم آید که سایهٔ آن‌چوب در پیشین همچنان بود که در بامداد. و بطلان این معلوم است. و چون کم شود یا بیشتر از یك جزء و یا همچند یك جزء کم شود، یا کمتر از یك‌جزء. نشاید که بیش از یك جزء یا یك جزء کم شود. و اگرنه، لازم آید که سایهٔ آن چوب به اول روز همچند ارتفاع آفتاب بود

در پیشین، و محالیت این ظاهر است. پس لازم آید که آن سایه کمتر از یك جزء کم شود، پس جزء لایتجزی باطل بود.

دلیل ششم آنست که جزء لایتجزی اگر بود، شکل او یا گرد بود، یا نه. اگر گرد نبود، لازم آید که به‌حسب اختلاف و جانبها منقسم شود. و اگر گرد بود، چون با یکدیگر پیوسته شود لازم آید که موضعهای خالی میان ایشان بود که هریك ازآن موضعها کمتر از یك جزء بگیرند. پس چون خواهند که موضعهایی خالی پر کنند، هریکی به‌کمتر از جزوی پرتوان کرد. پس جزء لایتجزی منقسم شود.

دلیل هفتم حرکت بطیء چنانکه بعدازین یادکنیم که نه ازجهت آنست که درمیان جزوهای او سکونها افتاده بود. پس چون متحرك سریع یك جزو حرکت کند، لازم آید که متحرك بطیء کمتر از [۷۱ پ] یك جزء حرکت کند. پس جزو لایتجزی باطل بود.

دلیل هشتم اگر فرض کنیم یك جزو بالای موضع پیوستن دو جزو با یکدیگر با آن جزء جملهٔ هردو جزو را فرا گیرد، و لازم آید که متجزی شود، یا همهٔ یك جزء را فرا گیرد، و خلاف مفروض لازم آید، یا بعضی از هر یکی فراگیرد، و لازم آید هر سه جزو منقسم بود.

دلیل نهم اگر دو خط را فرض کنیم هریك از شش جزء که هر دو مقابل یکدیگر باشند:::::::::، و بعداز آن فرض کنیم که هر خطی آن جزو که بر اطراف افتاده بود برآن خط متحرك شود، اما بر وجهی که جهت حرکتشان مختلف بود. و همچنین فرض کنیم که حرکتشان متساوی بود، لازم آید که هر دو جزء پیش از آنکه از یکدیگر بگذرند به مقابلهٔ یکدیگر رسند، و لازم آید که مقابله ایشان آن‌جای بود که منقسم بود که هریکی دو جزو نیم حرکت کرده باشند، پس جزو لایتجزی باطل بود.

دلیل دهم اگر شانزده جزء لایتجزی که به‌یکدیگر پیوسته

بود، برین وجه مربعی سازند. اگر قطر آن مربع هم چهار جزء بود، پس اگر آن اجزاء قطر آن بیکدیگر پیوسته بود، لازم آید که قطر همچند ضلع مربع بود. و محالیت این در شکل عروس از اقلیدس روشن شده است. و اگر به یکدیگر پیوسته نبود، اگر مربع بر وجهی بود که میان هر دو جزء جزئی دیگر گنجد، لازم آید قطر همچند دو ضلع مربع بود. و محالیت این هم در اقلیدس روشن شده. و اگر جزئی نگنجد، تجزیه لازم آید. پس جزء لایتجزی نبود [۷۲ ر]

و چون از تقریر این دلائل که دلالت بر بطلان جزء لایتجزی می‌کرد فارغ شدیم، واجب بود باطل کردن این دلیلهای چهارگانه که دلالت بر وجود جزء لایتجزی می‌کرد. چه بروجود مطلوب، اگرچه دلیل گفته باشند، تا دلیلهای خصم را باطل نکنند، مطلوب ثابت نگردد.

اما بطلان دلیل اول و دوم بدان بود که گوئیم: نقطه موجود نیست. و اگر فرض کنیم که موجود است، گوئیم درو هم منقسم بود. و بهر دو تقدیر جزء لایتجزی لازم نیاید.

و اما بطلان سیوم بدان بود که گوئیم: زمان حاضر موجود است، چه وقت حاضر آخر زمان ماضی و اول زمان مستقبل است. و لازم نیست که زمان ماضی و مستقبل چون در حال نبود زمان نبود. چه از نابودن چیزی در طرف خود لازم نیاید که چیز شود.

و اما بطلان دلیل چهارم بدان بود که لازم نیاید از آنکه چون در جسم اجزاء به‌حسب فرض نامتناهی بود، اجزاء بالفعل در آن نامتناهی بود.

اما دلیل بربطلان مذهب دوم که قول به تألیف جسم از اجزاء لایتجزی نامتناهی بود از دو وجه است:

یکی آنکه چون جزء لایتجزی باطل کردیم، محال باشد که جسم مرکب باشد از اجزاء لایتجزی نامتناهی. چه چون جزءلایتجزی محال بود، وجود جسم از او محال بود، خواه متناهی فرض کن و

خواه غیر متناهی.

و دوم آنست که چون چند عدد از اجزاء لایتجزی بر گیریم [۷۲ پ] از جسمی که مقدارش متناهی و اجزایش نامتناهی بود، و با یکدیگر نهیم، اگر مقدارش زیاده از مقدار یك جزء نبود، خود تألیف جسم از اجزاء محال بود. و اگر زیاده بود بی‌شك او را نیز مقداری معین بود، پس لامحاله او را نسبتی با آن جسم که اجزایش نامتناهی فرض کرده باشیم بود. و معلوم است که زیادتی جسم در مقدار زیادتی اجزاء بود. پس لازم آید که اجزاء او نیز متناهی بود و ما نامتناهی فرض کردیم. این محال بود.

و اما دلیل بر بطلان مذهب سیوم که مذهب ذیمقراطیس است، آنست که گوئیم که: جسم نشاید که در انقسام به‌عدم رسد، و موافق دیگر اجزاء که از او خارج بود و موافق او بود در طبیعت، پس همچنانکه انقسام بالفعل به اجزاء که بدو متصل بود ممکن، پس قبول انقسام ممکن بود، تا به جزو لایتجزی. و لازم آید که به‌اجزائی رسد که قابل انقسام فعل نبود. و قابل انقسام فعلی نیست، و قابل انقسام وهمی است. طبیعتی واحد است بعد طبیعت هر جزئی وهمی موافق آن جزء دیگر وهمی است و موافق مجموع.

فصل ششم در بیان حقیقت جسم.

چون بیان کردیم که جسم نشاید که مرکب بود از اجزاء لایتجزی خواه متناهی بود آن اجزاء و خواه غیر متناهی، و همچنین نشاید که مرکب بود از اجسام خرد که هریك از آن قبول قسمت بالفعل نکنند، چنانچه ذیمقراطیس ظن برده، پس گوئیم: که جسم همچنین است که حس آنرا در می‌یابد پیوسته واحد، ولامحاله [۷۳ ر] قبول گسستگی دارد. و اگر نه، هیچ جسم گسسته نشدی، و چنین نیست برای آنکه ما بسیار جسم را پیوسته می‌یابیم، و بعداز آن گسسته. و محال بود که پیوستگی قبول گسستگی کند، که هیچ

چیز قبول ضد خود نکند. برای آنکه قابل باید که با وجود مقبول موجود بود، و هر چند با ضد موجود نبود. پس لازم آید که در جسم چیزی دیگر بود غیر آن پیوستگی که او قبول گسستگی کند. و آن غیر را هیولی خوانند، و آن پیوستگی را صورت. پس جسم مرکب بود از هیولی و صورت.

سئوال اگر گویند: که چرا نشاید که حقیقت جسم چیزی دیگر بود، و این پیوستگی و گسستگی او را دو صفت بود متضاد، چنانکه حرکت و سکون و سپیدی و سیاهی که حصول یکی بعداز دیگری بود.

جواب گوئیم: اگر چنین بودی، لازم آمدی که جسم را همچنانکه بی‌حرکت و سکون و سپیدی و سیاهی تصور توان کرد، بی‌پیوستگی که صورت‌اوست تصور توانستی کرد. و محال بود که جسم متصور شود بی‌آنکه او را تصور کنند با پیوستگی که صورت اوست.

سئوال اگر گویند: بدین دلیل که یاد کرده شد همهٔ اجسام را هیولی واجب نبود که باشد، بلکه آن جسم را هیولی واجب بود که قبول جدائی دارد. و بسیاری جسم هست که او را قبول جدائی ممکن نیست. چون فلکها و جسمهای خرد، پس لازم نیاید که همهٔ اجسام مرکب بود از هیولی و صورت.

جواب گوئیم [۷۳ پ] که چون طبیعت جسم یك طبیعت است، و در جائی قبول جدائی که ازو هیولی لازم آید داشت، در همهٔ این قبول بود، اگر به‌فعل نیاید از جهت مانعی بود، پس وجود هیولی در همه بود.

فصل هفتم در بیان آنکه هیولی بی‌صورت و صورت بی‌هیولی نبود.

اما دلیل برآنکه هیولی بی‌صورت نبود سه بود:

دلیل اول آنکه اگر هیولی بی‌صورت ممکن بود، یا اشارهٔ حسی بدان توان کرد، یا نتوان کرد. اگر اشاره بدان توان کرد یا از هرسه جهت قسمت پذیر بود، و جسم بود، یا از دو جهت قسمت پذیر بود و سطح بود، یا از یك جهت قسمت پذیر بود و خط، یا از هیچ جهت قسمت پذیر نبودونقطه بود. و هر چهار قسم محال بود.

اما محالیت قسم اول ظاهر است.

و اما محالیت قسمهای سه‌گانه به‌آن بود که این هرسه را وجود بی‌جسم محال بود، و معلوم است که وجود جسم بی ماده محال بود. پس ماده را احتیاج به ماده بود. و این دور بود، و دور محال بود. و اگر اشاره حسی بدان نتوان کرد، بی‌شك چون صورت بدان متصل شود اشارهٔ حسی بدان توان کرد. چه محال بود که جسمی بود که اشارهٔ حسی بدان نتوان کرد و چون اشارهٔ حسی بدان توان کرد، یا اشاره‌حسی بدان درهمه‌موضعها توان‌کرد یا درهیچ موضع. و محالیت این دو قسم ظاهر است. یا در بعضی مواضع توان کرد، و در بعضی مواضع‌نتوان کرد، و لامحاله این تخصیص را [۷۴ ر] سببی باید. وسبب تخصیص لامحاله استعدادی بود، و استعداد ماده بی‌آنکه صورت با او بود محال باشد، و ما او را مجرد فرض کرده‌ایم، پس این محال بود. پس چون هر دو این‌قسم محال بود، مجرد بودن هیولی از صورت محال بود.

دلیل دوم آنست که اگر ما دو جسم را فرض کنیم که هیولی آن دو جسم مجرد بود از صورت، هر دو جسم یا همچنان دو باشند، یا یکی نتوان که دو باشند. برای آنکه دو بودن هریك را صفتی خاص بود، و محال باشد. و چون آن هر دو را از صورت مجرد فرض کردیم، جز در طبیعت هیولی مشترك نباشند. پس دو بودن محال باشند. و اگر یکی باشند، یکی بودنش یا بدان بود که آن هردو با یکدیگر متحد کردند به‌اتصال و امتزاج، یا بدان که یکی نیست گردد و یکی بماند. و بطلان قسم اول ظاهر است، چه اتصال و

امتزاج خاص به جسم بود. و بطلان قسم ثانی بدان بود که هریك که فرض کنی اولی نبود به وجود یا عدم از آن دیگر. و چون باطل کردیم دو بودنش و یکی بودنش، لازم آید که باطل بود بودنش و چه اگر جایز بودی بودنش، یا دو بودی یا واحد. و ما هر دو را باطل کردیم.

دلیل سیوم آنست که اگر هیولی بی‌صورت فرض کنیم، نتوان گفتن که بسیار است. برای آنکه بسیاری بی‌تمیز محال بود، چه تمیز در هیولی مجرد نبود. و نتواند بود که واحد بود، برای آنکه چون دوصورت مختلف درو حاصل شود، اگر حاصل [۷۴ پ] شدن یکی از دو صورت هم در آن محل بود که حاصل شدن صورت دیگر لازم آید که ضدان با یکدیگر جمع شود. و جمع ضدان با یکدیگر محال بود. و اگر هریکی در محلی حاصل شود که غیر آن محل دیگر بود، لازم آید که هریك را از آن‌دومحل صفتی خاص بود، تا بدان دوصفت دو محل باشند، و آن دو محل با یکدیگر متصل باشند یا منفصل. و معلوم است که اتصال و انفصال جز جسم را نبود، پس در هر دو تقدیر لازم آید که جسم بود، ما آنرا هیولی فرض کردیم، و این محال بود.

سئوال اگر گویند که: دلیلهای سه‌گانه دلالت بر عدم تجرد هیولی مطلق نمی‌کند، بل دلیل اول دلالت بر عدم تجرد هیولی که صورت جسمی بدان متصل شود می‌کند. و دلیل دوم و سیوم دلالت بر عدم تجرد هیولی می‌کند که صورت جسمی از او منفصل شود. و از این هر دو تقدیر عدم تجرد هیولی مطلق لازم نیاید، چه فرض هیولی نتوان کرد که صورت جسمی از آن منفصل نشده باشد، و صورت جسمی نیز بدان متصل نشود. و هیچ دلیل برعدم هیولی چنین نرفته است.

جواب گوئیم که مراد از هیولی جوهریست که آنرا صلاحیت آن‌بودکه چون صورت جسمی بدان پیوندد، جسم حاصل آید، و

لازم آید که از پیوستن صورت جسمی بدان هیچ محال لازم نیاید. پس ازاین لازم آید که هیولی مجرد ممکن نبود. چه اگر ممکن بود، این‌محالات[۷۵ر] که گفتیم ازفرض پیوستن صورت جسمی بدان لازم آید. و ممکن آن بود که از فرض وقوع آن هیچ محال لازم نیاید، پس لازم آید که هیولی مجرد نبود.

اما دلیل برآنکه صورت از هیولی مجرد نبود هم سه دلیل باشد:

دلیل اول آنکه فرض کنیم صورت مجرد از هیولی بود، یا اشاره بدان توان کرد، یا نتوان کرد. اگر توان کرد یا از همه جهتی اشاره بدان توان کرد، یا از بعضی جهتها. اگر از همه جهتی اشاره بدان توان کرد، یا عرض بود یا جوهر. اگر جوهر بود، جسم بود. چه مراد از جسم جوهری بود که از همهٔ جهتها اشاره بدان توان کرد. و چون جسم بود، مرکب بود از ماده و صورت، نه‌صورت تنها بود. و اگر عرض بود جسم تعلیمی بود، که او را احتیاج به‌هیولی ضروری بود. و اگر از بعضی جهتها اشاره بدان توان کرد، یا نقطه یا خط یا سطح بود، چنانکه گفتیم: معلوم شد که وجود این هرسه بی‌جسم نبود، و جسم بی‌ماده نبود. پس صورت بی‌ماده نبود، و ما مجرد از ماده فرض کردیم، و این محال بود. و اگر اشارهٔ جسمی بدان نتوان کرد، لازم آید که نه امتداد بود، برای آنکه هرامتداد که بود، متناهی بود چنانکه بعداز این بیان کنیم. و هرچه متناهی بود لامحاله او را طرف بود، و هرچه او را طرف بود اشارهٔ جسمی بدان تواند کرد، نتیجه آن بود که هر امتداد که بود اشارهٔ جسمی بدان تواند کرد. [۷۵ پ] و به‌عکس نقیض لازم آید که هرچه اشاره جسمی بدان نتوان کرد نه‌امتداد بود. لکن صورت جسمی امتداد است، پس لازم آید که اشاره حسی بدان توان کرد، و ما فرض کردیم که اشاره حسی بدان نتوان کرد، و این محال بود.

دلیل دوم آنست که اگر صورت به‌ذات مستغنی بود از محل،

محال بود که در محل فرود آید. برای آنکه هرچه در محلی فرود آید لازم آید که محتاج بدان محل بود، و ما او را مستغنی از محل فرض کردیم، و این محال بود. لکن صورت در محل فرود آمده است، پس معلوم شد که مستغنی از محل نیست. و چون مستغنی از محل نبود، لامحاله محتاج به‌محل بود. و چون محتاج به‌محل بود، بی‌محل نبود. و مطلوب این است.

دلیل سیوم گوئیم که: امتداد صورت جسمی یا نامتناهی بود، و این محال بود چنانکه بعداز این یاد کنیم، یا متناهی بود. و چون نامتناهی بود، او را شکل لازم بود. و لازمی شکل او را یا نه به واسطهٔ هیولی بود، یا به‌واسطه هیولی. اگر به‌واسطه هیولی بود، سبب‌آن نقش‌صورت بود، واین محال بود. واگرنه، لازم‌آید که همهٔ اجسام در شکل و مقدار یکسان بود. یا فاعلی خارجی بود، و این‌هم محال بود، برای آنکه لازم آید که امتداد جسمانی را قبول پیوستگی و گسستگی در نفس خود بود. و چون این هر دو محال بود، لازم آید که به‌واسطه هیولی بود. پس محال بود که صورت جسمی بی‌هیولی بود، و مطلوب این است. [۷۶ ر]

فصل هشتم در بیان کیفیت تعلق هیولی با صورت.

چون بیان کردیم که نه هیولی بی‌صورت توان یافتن ، و نه صورت بی هیولی. و معلوم است که هر دو چیز که یکی بی‌آن‌دیگر نتوان یافتن، لازم آید که یکی را از آن دو تأثیر در آن دیگر بود. و نشاید که هریك را تأثیر در آن دیگر بود، و اگرنه دور لازم آید. پس لازم آید که صورت را تأثیر در هیولی بود و تأثیر صورت در هیولی یا چنان بود که صورت سبب تام وجود هیولی بود، یا جزء سبب. نشاید که سبب تام وجود هیولی بود، برای آنکه سبب باید که به‌وجود بر مسبب مقدم بود، و ما بیان کردیم که صورت بی‌هیولی نتواند بود، پس لازم آید که جزء سبب بود.

سئوال اگر گویند که: همچنانکه سبب باید که به‌وجود بر مسبب مقدم بود، جزء سبب نیز باید که به‌وجود بر مسبب مقدم بود. و بیان کرده شد که صورت بی‌هیولی موجود نبود، پس لازم آید که صورت جزء سبب نیز نبود.

جواب گوئیم که چون معلوم شد که: وجود هیولی را حاجت به‌صورت بود، اما نه به‌صورت معین. چه صورت معین زائل شود، و هیولی همچنان موجود بود. بل محتاج بود به‌صورت از آنجا که صورت بود، و صورت از آنجا که صورت بود واحد نبود. پس محال بود که سبب تام هیولی واحد بود، برای آنکه مسبب واحد را سبب واحد بود. پس لازم آید که [۷۶ پ] چیزی دیگر که واحد بود به ذات، و حکیم آنرا عقل خواند چنانکه بعداز این بیان کنیم، تا صورت از آنجا که صورت بود سبب هیولی بود.

و تشبیه آن ذات که سبب هیولی است و هیولی را نگه‌می‌دارد به‌واسطه صورت به‌شخصی کرده‌اند که سقفی‌را نگه می‌دارد به ستونها، که یکی را از آن می‌گرداند، و یکی دیگر را باز جای اومی‌دارد.

فصل نهم در بیان صورتی دیگر در جسم که آنرا صورت نوعی خوانند.

شك نیست که همهٔ اجسام مشترکند در جسمیت و مختلفند در قبول کردن شکل و ترك آن به‌سهولت و عسر و عدم قبول. چه بعضی از اجسام چون آب قبول شکل مختلف و ترك آن به‌سهولت کند. و بعضی چون خاك قبول شکل و ترك آن به عسر کند. و بعضی چون افلاك خود قبول شکل مختلف و ترك آن نکند. و این احوال را لابد سببی باید جز جسمیت و جزوهای او، چه جسمیت و جزوهای او درهمه اجسام بود و آن سبب نتواند بود که مفارق بود، [زیرا که نسبت مفارق][1] با همهٔ اجسام یکی بود. و نتواند بود که

۱ــ ص: در هامش در نشانهٔ «ظ».

اعراض جسم بود، و اگر نه، تحصیل جسم پی آن تصور توان کرد. ولیکن تحصیل جسم بی آن تصور نتوان کرد، پس لازم آیـد که جوهر بود در جسم غیر ماده و صورت، جسمی که آنرا صورت نوعی خوانند.

باب دوم در بحث حرکت.

و آن ده فصل است.

فصل اول در بیان حقیقت حرکت.

بدان‌که هرآن‌چیز که بالفعل نبود [۷۷ ر] موجود، و آنرا صلاحیت موجود شدن بود، اگر یك‌بار به‌وجود آید، آنرا کون خوانند. و اگر به تدریج به‌وجود آید آنرا حرکت خوانند. پس حرکت به‌وجود آمدن چیز بود به‌تدریج. و چون حرکت جسم را ممکن است، حاصل شدن او مر جسم را کمال بود جسم را، بل حاصل شدن هر ممکن مرچیزی را کمالی بود مرآن‌چیز را. و تمیز آن از دیگر کمالات بدانست که او کمالی است غیر ثابت به‌خلاف دیگر کمالها. و آنرا دو خاصیت بود: یکی آنکه از بهر مطلوبی بود که آن مطلوب ممکن بود، و دوم آنکه البته ازوچیزی بوجود نیامده‌بود.

شك. اگر گویند: حرکت موجود نیست در خارج، برای آنکه اگر موجود باشد در خارج یا منقسم بود یا غیر منقسم. و نشاید که منقسم بود، برای آنکه اگر منقسم بود بعضی از اجزاء او سابق بود، پس حرکت حاضر حاضر نبود. و همچنین نشاید که غیر مستقیم بود، و اگرنه، آن قدر از مسافت که این حرکت در آن بود هم غیرمنقسم بود، و جزء لایتجزی لازم آید.

جواب گویند که: اگر مراد از قسمت قسمت بالفعل بود، لازم نیست که اگر منقسم نبود به‌قسمت بالفعل جزء لایتجزی لازم آید،

چه شاید بود که منقسم بود بالقوه. و جزء لایتجزی آنست که بهیچ وجه قابل قسمت نبود. و اگر مراد نه قسمت بالفعل بود، بل قسمت وهمی بود، لازم نیست که چون منقسم شود به‌قسمت وهمی بعضی از اجزاء او سابق بود بر بعضی.[۷۷ پ].

و بباید دانست که حرکت بر دو معنی اطلاق کنند:

یکی آن امتداد که میان مبدأ و منتهی متصور بود، و مبدأ حرکت آن بود که حرکت از آن بود، و منتهای حرکت آن بود که حرکت به‌آن بود. و حرکت باین معنی در خارج موجود نبود، اما در ذهن موجود بود. برای آنکه متحرك را لامحاله نسبتی بود به‌آن مکان که از آنجائی که حرکت کند، و نسبتی بود با آن مکان که بدانجائی که حرکت کند. و چون این دو نسبت را در خیال آورند، لامحاله ادراك امتدادی کنند از اول آن مسافت تا آخر آن.

ودیگر بودن‌جسم میان مبدأحرکت ومنتهی‌حرکت. وحرکت بدین‌معنی درخارج موجود بود مادام‌که جسم‌را قرار درهیچ جزء از مسافت نبود. برای آنکه اگر در جزوی از مسافت قرار گیرد، آن جزء منتهی حرکت بود نه حرکت.

فصل دوم دربیان آنکه هرحرکت‌کننده‌ای را حرکت دهنده‌ای بود که غیر آن جسم حرکت کننده بود.

هر حرکت‌کننده لازم است که او را حرکت دهنده‌ای بود که غیر جسم آن حرکت کننده بود. برای آنکه اگر حرکت دهنده جسم بود، لازم آید که هیچ جسم ساکن نبود. و معلوم است که‌طبیعت جسم کافی نیست در حرکت دهندگی، به‌دو دلیل:

اول آنکه طبیعت جسم به‌سکون نزدیکتر است، برای آنکه جسم را سه بعد بود درازی و پهنی و ستبری، و جنبش بسوی یك بعد سزاتر نیست از جنبش [۷۸ ر] به‌سوی دیگر بعد. پس او موجب حرکت نبود.

و دلیل دوم آنکه طبیعت امری ثابتست، و حرکت غیر ثابت، و محال بود که امر ثابت سبب امر غیر ثابت بود. بل لابد بود از امری دیگر غیر طبیعت که با طبیعت فراهم آید تا حرکت ازو پیدا شود. و آن امر یا حالی بود که او را موافق بود، یا حالی که او را غیر موافق بود. نشاید که حالی موافق بود برای آنکه با حال موافق حرکت محال بود. و اگرنه، لازم آید که آنچه به‌طبع طالب آن بود از آن به‌طبع گریزد. پس لازم آید که آن حال غیر موافق بود. و آن حال غیر موافق طبیعت را چون حاصل آید، واجب بود حرکت تا با حالی که او را موافق بود برسد. و همچنین در حرکت که به ارادت بود نفس کافی نبود، هم از آن جهت که نفس امری بود ثابت، و امر ثابت سبب امر غیر ثابت نبود. بل لابد بود از امری دیگر که او را حاصل شود، و آن امر ادراکی بود که او را حاصل آید، و آن ادراك نتواند بود که کلی بود، چه حرکت جزئی محال بود که از ادراك کلی تنها حاصل شود، بل لازم آید که ادراکی دیگر جزئی بود که آن ادراك سبب حرکت جزیی بود. و هم از این که یاد کردیم معلوم شود که در حرکت قسری وجود قاسر کافی نبود.

فصل سیوم در بیان آنچه حرکت در آن بود.

و آن چهار بود: کم که آنرا چندی خوانند، و کیف که آنرا چگونگی خوانند، و این که آنرا مکان خوانند،، و وضع که هیئتی بود [۷۸ پ] که شیء را به‌سبب نسبت اجزاء او با یکدیگر نسبت با غیر او حاصل شود.

اما حرکت در کم بر دو وجه بود:

یکی را تخلخل و تکاثف خوانند که تنگی و ستبری بود.

و دیگر نمو و ذبول خوانند، که بالیدن و پژمریدن بود، اما تخلخل آن بود، که مقدار جسم بی‌آنکه چیزی از بیرون درو رود زیاده شود. و تکاثف عکس این بود. وچون آب بسته که بگدازد، وآب

که بسته گردد. وچون‌قاروره‌ای که آنرا بمکند وبه‌روی‌آتش نگون‌سار نهند، و آب دروی رود. چه اگرنه آن هوا که در وی بود به‌مکیدن و مقدارش زیاد شده بودی، و در وقت آنکه بر روی آتش نگونسار کردند از جهت برودت آن مقدار کم شدی، آب چگونه به‌خلاف طبع حرکت سوی آن کردی.

و اما نمو آن بود که مقدار جسم‌زیاده شود، برای آنکه جسمی دیگر بدو پیوندد پیوندی درهمهٔ اجزاء جسم برنسبتی طبیعی،چنانکه آدمی را در سن جوانی بود.

و ذبول عکس این بود چنانکه مشایخ را بود.

اما حرکت در کیف چون نقل کردن آب بود از سردی به گرمی به تدریج، و برعکس آن، و چون نقل جسم بود از سپیدی به سیاهی و عکس آن. و این حرکت را استحاله خوانند.

و اما حرکت در این چون نقل کردن بود از مکان به‌مکان.

اما حرکت در وضع چون حرکت فلك بود در مکان خود، چه چون حرکت دوری کند، نسبت اجزاء او یا چیز های خارج ازو بگردد [۷۹ ر]

فصل چهارم در بیان کیفیت مبدأ و منتهی حرکت.

بی‌شك میان مبدأ و منتهی حرکت ضدیت باشد، و آن ضدیت تواند بود که ذاتی بود، و تواند بود که عرضی بود.

اما ضدیت ذاتی همچنانکه حرکت از سیاهی به‌سپیدی، و حرکت از بالیدن به پژمریدن.

و اما ضدیت عرضی همچنانکه حرکت از مرکز به محیط. چه ضدیت میان مرکز و محیط به ذات نیست، برای آنکه هر دو نقطه‌اند، بل به‌عرض است. و آن‌چنان است که یکی در غایت بعداز فلك افتاده است، و یکی در غایت قرب، و همچنانکه حرکت مستدیر، چه هر نقطه‌ای که فرض کنی در او به اعتبار آنکه از او حرکت

کنند مبدأ بود، و به‌اعتبار آنکه حرکت بدو کنند منتها بود. پس ضدیت آن مبدأ و منتهی عرضی بود، چه محال بود که یك نقطه ضد نفس خود بود.

فصل پنجم در بیان حرکت واحد.

بدان‌که حرکت واحد یا بحسب نوع بود، یا به‌حسب جنس.

اما حرکت واحد به‌حسب شخص حاصل نشود، الا به وحدت متحرك و وحدت زمان و وحدت آنچه در آن بود.

اما وحدت متحرك برای آنکه محال بود که یك عرض حال بود و در بیش از یك محل.

و اما وحدت زمان برای آنکه اگر متحرکی حرکت کند از مبدأ مسافتی به منتهای آن مسافت در زمانی بعداز آن حرکت ازآن منتها با آن مبدأ، اگر از آن حرکت کرده بود در زمانی دیگر، لازم آید که حرکت دوم [۷۹ پ] غیر حرکت اول بود. و اگر در زمانی دیگر نبود، لازم آید که در زمان اول بود. و آن معدوم بود، و معدوم را بازگردانیدن محال بود.

و اما وحدت آنچه حرکت در آن بود برای آنکه ممکن بود که متحرکی مسافتی را قطع کند، و هم در آن وقت که قطع آن مسافت کند حرکتی دیگر درکیف یا در کم کند بر وجهی که ابتداء و انتهاء هر دو حرکت یکی نبود.

اما وحدت حرکت دهنده واجب نبود، برای آنکه اگر ما فرض کنیم حرکت دهندهٔ جسمی را، و پیش از آنکه آن حرکت منقطع شود آن حرکت دهنده را قوت حرکت دادن بماند، و حرکت دهندهٔ دیگر حرکت دهد همان جسم را تا حرکت تمام شود، حرکت واحد بود.

اما وحدت مبدأ کافی نیست، برای آنکه تواند بود که دو جسم حرکت کنند از سپیدی یکی به سرخی و یکی به‌سیاهی.

و همچنین وحدت منتهی کافی نیست برای آنکه انتقال بدان شاید بود که بی‌واسطه بود، چون انتقال جسم از سپیدی به‌سرخی، و شاید بود که به‌واسطه بود، چون انتقال از سپیدی به‌سرخی و از سرخی به آسمانجونی و از آسمانجونی به سیاهی.

و همچنین وحدت مبدأ و منتها هم کافی نبود، از بهر آنکه انتقال از مبدأ واحد به‌منتهای واحد تواند بود که به‌طریقه‌های مختلف بود. مثلا انتقال از سیاهی به سپیدی تواند بود که بدان بود که اول از سیاهی به نیلجی [۸۵ ر] انتقال کند و از نیلجی به‌سرخی و از سرخی به‌سپیدی و تواند بود که اول از سیاهی به‌سبزی انتقال کند و از سبزی به‌زردی و از زردی به‌سپیدی.

و اما حرکت واحد به حسب نوع حصول آن به‌وحدت آنچه حرکت در آن بود باشد، و به وحدت مبدأ و منتهی، چنانکه در مسافتی معین متحرکان بسیار حرکت کنند.

و اما حرکت واحد به سبب جنس حصول آن به وحدت آنچه حرکت در آن بود باشد، چنانکه متحرکان در مسافتها حرکتها کنند که مقدار مسافت و مبدأ و منتهای هر یکی مخالف آن دیگر بود.

فصل ششم در بیان حرکتها که ضد یکدیگر باشند.

بدان‌که حرکتها که در جنس مختلف باشند همچون حرکت در کیف و حرکت در کم، ایشان را حرکات متضاد نخوانند، چه تواند بود که با یکدیگر جمع شوند، چنانکه در نبات.

اما حرکتها که در تحت یك جنس باشند چنانکه حرکت از شیب به بالا و حرکت از بالا به شیب، ایشان را حرکت متضادخوانند و بباید دانستن کـه ضدیت میان این دو حـرکت نه از جهت ضدیت میان حرکت دهندگان بود، برای آ نکه حرکت سنگ به بالا به‌قسر و حرکت آتش به‌بالا به‌طبع ضد یکدیگر نیستند با آنکه ضدیت میان حرکت دهندگان آن دو حرکت هست.

و همچنین بباید دانست که ضدیت میان این دو حرکت نه به‌حسب زمان بود، برای آنکه تواند بود که دو حرکت [۸۰ پ] که ضد یکدیگر بود در یك زمان باشند چون حرکت به‌سیاهی یا حرکت به‌سپیدی، و تواند بود که در دو زمان حرکت به‌حسب نوع واقع شود، چنانکه چند نوبت حرکت از مبدأ معین به منتهای معین واقع شود.

و همچنین بباید دانست که ضدیت میان این دو حرکت نه به‌حسب آن‌چیز بود که حرکت درو بود، چه تواند بود که دوحرکت متضاد در یك مسافت معین واقع شود، چنانکه حرکت از شیب به بالا و حرکت از بالا به شیب. پس تضاد معین واقع شود، چنانچه حرکتها از جهت مبدأ و منتها بود، ازآن‌جهت که هریکی نقطه‌ای باشد، بل از جهت مبدائی و منتهائی.

فصل هفتم دربیان حرکت سریع و حرکت بطیء.

حرکت سریع آن بود که قطع مسافت درازتر کند در زمان مساوی، یا قطع مسافت مساوی کند در زمان کمتر، و حرکت بطیء به‌عکس این.

و سبب بطؤ در حرکات طبیعی ممانعت آن‌چیز بود که حرکت در آن بود، و درحرکت قسری این ممانعت بود با ممانعت طبیعت. و نزدیك آن طاائفه که مایلند به جزء لایتجزی چنان است که سبب بطؤ در حرکات آنست که سکونها درمیان اجزاء حرکات افتد. این باطل است برای آنکه اگر بطؤ در حرکات یك روزهٔ اسب افتد با حرکات اسب، و همچون نسبت زیادتی حرکات آفتاب بود از اول روز [۸۱ ر] تا آخر روز با حرکات اسب، لیکن زیادتی این حرکات بر حرکات اسب بیش از حرکات اسب بود، پس سکونهای اسب در حرکات یك روزهٔ اسب، بیش از حرکات او بود. و این محال است، برای آنکه سکونهای او محسوس نیست، و حرکات او محسوس

است. و اگر بطؤ از جهت آن سکونها که درمیان اجزاء حرکت افتد بودی، حال به‌عکس این بودی.

فصل هشتم در بیان آنکه میل مستدیر و میل مستقیم با یکدیگر جمع نشوند.

بدان‌که اگر [میل مستدیرو] میل مستقیم درجسمی جمع شود، لازم آید که حرکت مستدیر و حرکت مستقیم در جسمی جمع شود. و جمع این دو حرکت در یك‌جسم محال بود. برای آنکه حرکت مستقیم اقتضاء توجه به‌مطلوب می‌کند، و حرکت مستدیر اقتضاء توجه ازو. و جمع توجه به‌مطلوب با توجه از مطلوب محال بود.

سؤال چرا نشاید که جسم اقتضاء حرکت مستقیم کند وقتی که نه در مکان طبیعی بود. و چون در مکان طبیعی بود، حرکت مستدیر کند. همچون طبیعت جسم که وقتی که نه درمکان طبیعی است اقتضاء حرکت به‌مکان طبیعی می‌کند، و در وقتی که در مکان طبیعی است اقتضاء سکون می‌کند.

جواب گوئیم که جسم در وقت حرکت و سکون اقتضاء یك چیز می‌کند و بس، و آن طلب مکان طبیعی است. اگر آن مطلوب نه حاصل است، لامحاله حرکت کند. و اگر حاصل بود، ساکن گردد. اما ا قتضاء حرکت مستدیر غیر اقتضاء حرکت مستقیم بود، برای آنکه حرکت مستدیر [۸۱ پ] چنانکه در افلاك بود بی‌حرکت مستقیم توان یافت. و همچنین حرکت مستقیم چنانکه سنگ از بالا به نشیب آید، بی‌حرکت مستدیر توان یافتن.

و بباید دانست که حرکت مستدیر برهمهٔ حرکات مقدم بود، برای آنکه حرکات در کم اگر نمو و ذبول است، جز در مکان نبود، و اگر تخلخل و تکاثف بود، از حرکت درکیف خالی نبود. و حرکت درکیف هم جز در مکان نبود، و حرکت درمکان حاصل نشود الا بعداز محدد جهات که واجب است که متحرك بود به‌حرکت

مستدیر.

فصل نهم دربیان آنکه میان دو حرکت مختلف در جهت زمان سکون واجب بود.

بدان که چون جسم مثلا حرکت سوی بالا کند، و بعد از آن حرکت باز بسوی نشیب کند؛ لازم آید که میان آن دو حرکت زمانی بود که جسم درآن زمان ساکن بود. برای آنکه در حال رسیدن به‌منتهای حرکت اول از میل که سبب رسانیدن اوست در آن جسم موجود است. و رسیدن آن جسم بدان منتها در آنی بود. برای آنکه اگر در زمانی بود، منقسم بود. و اگر منقسم [بود] در وقت رسیدن جسم به جزء اول هنوز نرسیده بود، و ما فرض کردیم که رسیده است. این محال بود. و همچنین ابتداء باز گردانیدن در آنی بود، هم بدان دلیل که گفتیم. پس لازم آید که میان این دو آن زمانی بود. و اگرنه پیوستن آنات لازم آید، و وجود جزء لایتجزی لازم آید. و این محال بود. پس لازم آید که میان [۸۲ ر] رسیدن به منتها و ابتداء باز گردیدن زمانی بود، و لازم آید که جسم در آن ساکن بود. برای آنکه اگر متحرك بود حرکت تا بدان منتها بود، یا از آن منتها. و این هر دو خلاف مفروض است، و مطلوب این است.

شك، اگر گویند: از فرض زمان سکون میان دو حرکت مختلف لازم آید که در وقتی که سنگی عظیم از بالا بزیر آید، چون خردله ببالا اندازند و بدو رسد، آن‌سنگ‌را باز دارد، واین‌محال‌بود.

جواب گوئیم که این وقتی لازم آمدی که خردله بدان سنگ رسیدی. و معلوم است‌که خردله پیش از آن‌که به‌سنگ رسد باز گردد از صدمت هوا که به‌حرکت سنگ متحرك بود.

فصل دهم دربیان حرکت به ذات و حرکت به عرض.

بدان‌که حرکت به ذات آن‌بود‌که جسم را حاصل آید بی‌واسطهٔ

حرکت درغیر آن حرکت، همچون سنگ‌که از بالا به شیب آید، یا از شیب به بالا اندازند. و حرکت به‌عرض آن بود که جسم را حاصل آید به واسطهٔ حرکت در غیر آن جسم، همچون حرکت‌آنکس که در سفینه بود به‌حرکت سفینه. و حرکت به ذات اگر از جهت قوت است که در جسم دیگر غیر آن جسم بود، آنرا حرکت قسری خوانند، همچون حرکت سنگ که به بالا اندازند. و اگر ازجهت قوتی چنین بود، اگر حرکت دهنده آنرا دریافته بود، آنرا حرکت ارادی خوانند. و اگر حرکت دهنده آنرا دریافته نبود آنرا حرکت طبیعی خوانند. ولاشك حرکت نبات، داخل قسم سیوم بود.

و بباید دانست [۸۲ پ] که سکون عبارت بود از عدم حرکت در آنچه ممکن بود که درو حرکت بود.

نکته. نیمهٔ حرکت دهنده واجب نیست که متحرك را حرکت دهندهٔ نیمهٔ آن حرکت بود که حرکت دهنده دهد، چه تواند بود که به‌صد شخص ثقلی که ده هزار من بود حرکت دهند، و به پنجاه شخص هم از آن اشخاص تحریك آن نتوانند کرد بهیچ وجه. والله اعلم.

باب سیوم در بحث مکان

و آن چهار فصل بود:

فصل اول در تنبیه بر وجود مکان، یعنی آنچه جسم درو متمکن بود و ازو نقل تواند کرد.

مکان را وجود روشن است، و ازین جهت است که پیش بیشتر مردم هرچه او را مکان نیست وجودش ثابت نمی‌دارند، و خودچگونه شك در وجودش توان کردن. چه در قبول کردن اشارهٔ حسی را و تمکین یافتن جسم درو هیچ سخن نیست. و معلوم است که هرچه

چنین بود جز موجود نبود، با آنکه در وجودش پیش عقل هیچ شك نبود، چند شك گفته‌اند بر وجودش:

شك اول گوئیم اگر مکان موجود بود، یا جوهر بود یا عرض. و اگر جوهر بود، یا او را طول و عرض و عمق بود، یا نبود.

اگر او را طول و عرض و عمق بود، چون متمکن درو حال شود، ولاشك متمکن را نیز طول و عرض و عمق بود، تداخل ابعاد لازم آید، و دیگر لازم آید که مکان را مکانی دیگر بود، و این هر دو محال بود.

و اگر او را طول و عرض و عمق نبود، یعنی امری بودمفارق، محال بود [۸۳ ر] که مقارن چیزی شود که او را طول و عرض و عمق بود. و دیگر محال بود که مکان اشارهٔ حسی بدان توان کرد، مفارق بود.

و اگر عرض بود یا قایم به متمکن بود یا غیر متمکن.

اگر قائم به متمکن بود، لازم آید که چون متمکن نقل کند مکان نیز نقل کند. و مکان آنست که از آن نقل کنند به‌مکانی دیگر، نه آنست که او خود نقل کند.

و اگر قایم به‌غیر بود، اگر آن غیر را طول و عرض و عمق بود، لازم آید که مکان محتاج به‌مکانی دیگر بود. و اگر آن غیر را طول و عرض و عمق نبود، اشارهٔ حسی بدان نتوان کردن. و مکان آنست که اشارهٔ حسی بدان توان کرد.

وچون این هر دوقسم دیگر محال بود، لازم‌آید که مکان نبود.

شك دوم گوئیم اگر نقل کردن نقل کنندهٔ مکان لازم آید، واجب بود که سطح و خط و نقطه را مکان بود. چه همه را نقل خودست. ولاشك مکان سطح مساوی سطح بود، پس جز سطح نبود. و همچنین مکان خط جز خط نبود، و مکان نقطه جز نقطه نبود که متحرك در آن زمان خلاء را قطع کرده بود. پس لازم آید که حرکت با مانع همچون حرکت بی‌مانع بود. و این محال بود.

شك سیوم گوئیم: اگر مكان وجودی بودی، لازم آید كه جسم نامی را نیز مكانی بود. و اگر او را مكانی بود، لازم آید كه چون جسم نامی حركت كند مكان او نیز حركت كند. و اگر مكان او نیز حركت كند، لازم آید كه مكان را مكانی دیگر بود، و همچنین به تسلسل رسد. و این [۸۳ پ] محال بود، پس وجود مكان محال‌بود.

جواب از شك اول گوئیم كه مكان سطحی است قایم به جسمی دیگر غیر جسم متمكن كه مماس جسم متمكن بود. و چون چنین بود، تسلسل لازم نیاید، برای آنكه منتهی شود به‌جسمی كه او را مكان نبود، و آن جسمی بود كه محیط بر همهٔ اجسام بود.

و جواب از شك دوم گوئیم كه: نقل كردن بر دو وجه بود: نقل كردن به ذات، و نقل كردن به‌عرض. و نقل كردن به ذات محتاج بود به‌مكان. پس لازم نیاید كه سطح و خط و نقطه را مكان بود.

جواب از شك سیوم گوئیم كه: همچنانكه جسم نامی متغیر میشود در نمو، مكان او نیز متغیر می‌شود. و وقتی حركت در مكان او لازم آمدی، كه او را در همهٔ حال یك مكان بودی. و این‌چنین نیست.

فصل دوم در حقیقت مكان و آنچه كه در آن گفته‌اند.

بدان‌كه درحقیقت مكان اختلاف كرده‌اند، و در بعضی از سخنان حكماء مذكور است كه افلاطون گفته است كه: مكان جسم هیولی است. و اگر این نقل درست باشد، مراد او این بود كه همچنانكه صورتها یكی از پی یكی در هیولی حاصل می‌شود، در مكان نیز جسم متمكن یكی از پی یكی حاصل می‌شود. و از این لازم نیاید كه هیولی مكان بود، چه ما گفتیم كه مراد از مكان آنست كه جسم از آن حركت تواند كرد، و بی‌شك از هیولی جسم حركت نتواند كرد.

بلکه آنچه جائز بود که مکان جسم بود یا خلاء تواند بود که آن عبارت [۸۴ ر] از بعدی بود مجرد نه مادهٔ مساوی جسم متمکن. و این قول را هم نسبت به افلاطون کرده‌اند. یا سطح اندرونی جسم محیط که مماس سطح بیرونی جسم محاط است، و این قول را نسبت به ارسطاطالیس کرده‌اند.

و دلیل بر بطلان مذهب اول از سه وجه بود:

دلیل اول گوئیم: وجود خلاء محال است از چند وجه:

وجه اول گوئیم که: اگر خلاء ممکن بود، قابل زیاده و نقصان بود. و هرچه قابل زیاده و نقصان بود، او را قبول پیوستگی و گسستگی بود. و هرچه او را قبول پیوستگی و گسستگی بود نه‌بعد مجرد بود، بل جسم بود، و ما او را بعد مجرد فرض کرده‌ایم، این محال بود.

وجه دوم گوئیم اگر خلاء ممکن بود، متحرکی را فرض توان کرد که مسافتی معین از آن در زمانی معین قطع کند، و همان متحرك را فرض توان کرد که در دو چندان زمان مسافتی مثل آن مسافت در ملاءی قطع کند. و همچنین همان متحرك را فرض توان کردن که در ملاءی که تنگی آن دوچندان تنگی ملاء اول بود حرکت کند، لازم آید که مثل آن مسافت قطع کند هم در آن زمان.

وجه سیوم گوئیم که: ظرفی که سر او تنگ بود، چون در زیر او سوراخهای باریك بود و آن ظرف را پرآب کنند، هرگاه که سر آن گشاده دارند، آب فرو آید؛ و هرگاه که سر او بسته دارند، آب فرو نیاید. و همچنین انبوبه‌ای چون یك طرف او را برآب نهند، و از یك طرف دیگر بمکند، [۸۴ پ] آب به‌خلاف طبع بر بالا آید در انبوبه. و همچنین برآمدن گوشت در محجم و امثال آنها دلالت می‌کند بر آنکه خلاء ممتنع بود. و چون خلاء ممتنع بود، مساوی متمکن محال بود. و چون خلاء مساوی متمکن محال بود مکان بودن مرجسم را محال بود، و مطلوب این است.

دلیل دوم گوئیم: چون جسمی درو متمکن بود، یا هر دو بعد یعنی: بعد مکان و بعد متمکن به‌حال خود مانده باشد، یا نمانده باشد اگر به‌حال خود مانده باشد، تداخل لازم آید. و تداخل محال بود، برای آنکه هر مجموع که برگیرند، بیش از هریك از آحاد و آن مجموع بود. و اگر به‌حال خود نمانده، یا یکی از ذات معدوم شود و یکی موجود، یا هر دو معدوم. اگر یکی معدوم شود، لازم آید که معدوم متمکن در موجود بود یا موجود متمکن در معدوم بود. و محالیت این قسم ظاهرتر.

دلیل سیوم گوئیم: اگر مکان خلاء بود حرکت برو ممتنع نبود، برای آنکه اگر حرکت براو ممتنع بود یا از جهت طبیعت بعد بود، لازم آید که هیچ جسم را حرکت ممکن نبود، یا از جهت امری که غیر طبیعت بعد بود. و اگر آن غیر لازم آید، همین محال لازم آید. و اگر غیر لازم بود، شاید که زایل شود. وچون زایل‌شود، قبول حرکت او را ممکن بود. پس بر هر دو تقدیر حرکت برعدم ممتنع نبود. [۸۵ ر] و هرچه حرکت برو ممتنع نبود، لازم آید که آنرا مکان بود. پس لازم آید که مکان را مکان بود. و این محال بود، پس نشاید که مکان بعد بود، و مطلوب این است. و چون باطل کردیم که نشاید که مکان بعد مجرد از ماده، یعنی: خلاء بود، لازم آید که مکان سطح اندرونی جسم محیط بود که مماس سطح بیرونی جسم محاط بود.

سؤال اگر گویند که: واجب بود که خلاء مکان جسم بود، برای آنکه چون جسمی حرکت کند یا نقل بمکانی کند خالی، یا نقل به‌مکانی کند غیر خالی، نشاید که نقل به‌مکانی غیر خالی کند، برای آنکه آن جسم که در آن مکان بود، یـا نقل به‌مکان جسم متحرك کند، و دور لازم آید. یا نقل به مکان جسمی دیگر کند، و از این لازم آید که از حرکت یك جسم همهٔ اجسام متحرك گردند. وچون این قسم محال بود، لازم آید که نقل به‌مکانی خالی کند. و

مطلوب این است.

جواب گوئیم: لازم نیست که چون حرکت به‌مکانی جسمی دیگر کند، همهٔ اجسام متحرك گردند. و این وقتی لازم آمدی که تخلخل و تکاثف در جسم ممکن نبودی، اما چون تخلخل و تکاثف ممکن بود، این محال لازم نیاید، برای آنکه چون این جسم در پیش افتاده بود متکاثف شود، و آن جسم که در پس افتاده بود متخلخل شود، حرکت هیچ جسم دیگر لازم نیاید. و چون چنین بود، گوئیم: تخصیص یکی از آن دو سطح به‌مکانی دیگر و یکی دیگر به‌متمکن بی تخصیص کننده محال بود. و نتواند بود که [۸۵ پ] هریك مکان دیگر بود. و اگرنه، دور لازم آید. و این هر دو قسم محال بود. و همچنین در خط و نقطه گوئیم.

سؤال دیگر اگر گویند: چون انگشت در جسمی که هیچ درستی درو نبود نهیم، بروجهی که هیچ جسم میان سر انگشت و آن جسم نبود، و به‌یك‌بار سرانگشت از آن جسم برگیریم، خلاء لازم آید، برای آنکه میان موضع اتصال سرانگشت با آن جسم که هیچ درستی درو نبود هیچ حرکت نتواند حرکت تا به‌طرف‌نگذرد. پس‌در آن وقت که در طرف بود، میان خلاء بود. و مطلوب این است.

جواب گوئیم: انگشت به‌یك‌بار برگرفتن اگر در آنی بود نقل کردن درمیان موضع اتصال هم در آن بود. و اگر زمانی بود هم در آن زمان که انگشت برمی‌گیرد جسم از طرف حرکت به‌وسط کند. و چون باطل کردیم که نشاید که مکان بعد مجرد بود از ماده، لازم آید که مکان سطح اندرونی جسم محیط بود که مماس سطح بیرونی جسم محاط بود، و اگرنه، لازم آید که جسم محیط را همچنین مکانی بود. پس تسلسل در اجسام لازم آید، و از این عدم تناهی ابعاد لازم آید، و عدم تناهی ابعاد محال بود، چنانکه بعداز این یاد کنیم.

جواب گوئیم: وقتی که تسلسل لازم آمدی، که همهٔ اجسام

واجب بودی که در مکان بودندی. و این لازم نیست، برای آنکه جائز بود که آن جسم که اواخر اجسام است او را مکان نبود.

سؤال دیگر اگر مکان سطح اندرونی جسم محیط بود که مماس سطح بیرونی [۸۶ ر] جسم محاط بود، چنانکه تقریر رفت، لازم آید که چون مرغ در هوا بایستد متحرك بود. برای آنکه به‌سبب گذشتن هوا بروی مکانها یکی از عقب یکی او را پیدا آید.

جواب گوئیم که: از این لازم نیاید که مرغ متحرك بود، برای آنکه وقتی حرکت مرغ لازم آمدی که او را انتقال قصد از سطحی به سطحی بودی. چون قصد متحرك از سطح به‌سطح‌درین‌صورت نبود، حرکت لازم نیاید.

فصل سیوم در اقسام مکان.

بدان‌که مکان تواند بود که یك سطح بود، چون مکان عالم کون و فساد که سطح باطن فلك قمر بود. وتواند بود که بیش از یك سطح بود، چون مکان آب در نهر، چه مکان او مرکب از دو سطح بود: یکی سطح زمین و دیگر سطح هوا. و تواند بود که مرکب از سطوح بود که بعضی از آن سطوح متحرك بود، و بعضی ساکن، چون سنگ که بر زمین نهند در زیر آب روان. و تواند بود که محیط متحرك بود و محاط ساکن، همچون عناصر نسبت به‌افلاك. و تواند بود که محیط و محاط هر دو متحرك باشند، چنانکه در افلاك.

فصل چهارم در تمامی سخن در مکان.

بدان‌که مرکب از عناصر، اگر مرکب از دو بسیط متساوی بود که هر دو به‌یکدیگر متصل نبود، مکان آن درمیان هر دو بسیط بود. و اگر یکی از آن دو بسیط غالب بود، آن مکان مرکب بود. [۸۶ پ] و همچنین، اگر مرکب از سه بسیط بود. اما مرکب از چهار

بسیط، اگر یکی غالب بود، مکان مرکب مکان‌آن جزو غالب بود. و اگر هیچ‌یك غالب نبود، بل نیمهٔ اجزاء مساوی بود؛ بیشتر حکماء چنین گفته‌اند که: او را مکان نبود، برای آنکه هیچ اولویت به‌مکان یکی غیر مکان دیگری نبود. و چون او را مکان نبود، محال بود که برای آنکه جسم مرکب بی‌مکان محال بود.

و درین سخن نظر بود برای آنکه تواند بود که در آن مکان که موجود شود جای گیرد، چه اولیت او بدان مکان ظاهر است. و حکما چنین گفته‌اند که مکان مرکب هم به‌مکان بسایط بود، چه ترکیب بعداز وجود بسایط بود. پس اگر مرکب را مکانی غیر بسایط بود، لازم آید که پیش‌از ترکیب آن مکان خالی بود، و ما خلاء را باطل کردیم. پس محال بود که مرکب را مکانی غیر مکان بسیط بود.

تنبیه. مشهور چنان است که محال بود که یك جسم را دو مکان طبیعی بود، برای آنکه چون در یکی حاصل بود، اگر طلب آن مکان دیگر کند، لازم آید که آن مکان دیگر که درو بود اول طبیعی نبود، و اگر طلب نکند، لازم آید که آن مکان دیگر طبیعی نبود، واگر در هیچ‌یك نبود، لازم آید که به‌هیچ‌یك حرکت نکند، برای آنکه حرکت به‌یکی کردن اولی از حرکت کردن به‌یکی دیگر نبود، برای آنکه محال بود که یك جسم اقتضاء دو امر متضاد کند.

و در این سخن نظر است برای آنکه [۸۷ ر] واجب نیست چون درمکانی حاصل بود، و طلب مکانی دیگر نکند، مکان دیگر طبیعی نبود، برای آنکه چون هر دو مکان را طبیعی فرض کردیم، چون دریکی حاصل آمد، مستغنی بود از طلب آن مکان دیگر، چه آنچه مقتضای طبیعت بود، چون‌حاصل آمد، طلب باطل گردد. و مثال این چون جزوی بود از آب یا هوا مثلا که چون به‌مکان‌جزوی خود رسید، هیچ طلب دیگر او را نبود، و اگرچه همهٔ اجزاء مکان آب را صلاحیت مکانی آن جزو بود. والله اعلم.

باب چهارم در بحث زمان

و آن پنج فصل بود:

فصل اول در تنبیه بر وجود زمان.

بدان‌که در وجود زمان خلاف کرده‌اند:
جمعی گفته‌اند که: زمان را وجود نیست.
و چندی گفتند: وجودش هست.
و آن طایفه‌ای که گفتند که زمان را وجود نیست، برآن دو دلیل گفتند:

دلیل اول چنین گفتند که: اگر زمان موجود بود، یا امری ثابت بود، یا غیر ثابت. نتواند بود که‌ثابت باشد، و اگر نه، حادثهای زمان گذشته در این ساعت موجود بودی. و محالیت این ظاهر است.

و همچنین نتواند بود که غیر ثابت بود. برای آنکه یا منقسم بود، یا غیر منقسم. نتواند بود که منقسم[1] بود، و اگرنه، دو جز از او با یکدیگر جمع شدی. و دوجزو از آن با یکدیگر محال بود که جمع شود. و نتواند بود که غیر منقسم بود، و اگرنه تتالی آنات لازم آید، و از تتالی آنات جزء لایتجزی. و این هر دو قسم محال بود. پس لازم آید که زمان را وجود نبود.

دلیل دوم [۸۷ پ] گفتند که زمان ماضی و زمان مستقبل معدوم‌اند، و این معلوم است. و حال یا زمان بود، یا غیر زمان. اگر غیر زمان بود، زمان موجود نبود. و اگر زمان بود، یا منقسم بود یا غیر منقسم. اگر غیر منقسم بود؛ آن بود و آن نه زمان بود، پس زمان موجود نبود.

جواب از دلیل اول آن است که گوئیم: زمان ثابت است، و

۱ـ در هامش آمده: اگر منقسم بود یك جزو مقدم بر جزو دیگر جزو اول ماضی بود نسبت به جزو مابعد از جزو ماضی و در آن جزو نبود، لهذا محال بود.

آنچه از آن موجود است منقسم بود، و از این لازم آید که همه اجزاء او با یکدیگر بود در وجود. چه این وقتی لازم آمدی که قسمت در زمانی بودی که در آن موجود بود، و معلوم است که در آن زمان نیست، چه آن طرف زمان است. وچیز در طرف خود موجود نبود.

و جواب از دلیل دوم نزدیك است به جواب از دلیل اول، و آن چنان بود که گوئیم: زمان ماضی و زمان مستقبل موجود است در نفس خود، و غیر موجود است در حال. و از آنکه چیزی در چیزی نبود، واجب نبود که آن چیز مطلقاً نبود.

و اما آن طائفه‌ای که گفتند که: زمان را وجود هست، ایشان را سه دلیل بود:

دلیل اول آنست که گویند: هیچ‌یك از مردم نیست که تصور وقت حاضر و وقت ماضی نمی‌کنند. پس این وقت را وجود بود، یا نبود. نمی‌تواند که او را وجود نبود، برای آنکه زمان حرکت متحرك تا نیمهٔ مسافت کمتر از زمان حرکت متحرك بود تا آخر مسافت. پس قابل بیشی و کمی بود، لاشك عدم نبود، پس زمان را وجود بود.

دلیل دوم آنست که گویند: عدم حادث بر وجود حادث مقدم است [۸۸ ر] تقدمی نه به ذات بود، چون تقدم علت بر معلول، ونه به‌طبع، چون تقدم یکی بر دو، و نه به شرف چون تقدم پیغمبر، صلی‌الله علیه و آله و سلم، بر اصحابش، و نه به‌وضع چون تقدم بعضی از اجزاء مسافت بر بعضی ، بل تقدمی که متقدم برآن تقدم با متأخر جمع نشود. و بی‌شك آن تقدم نه عدم حادث است، برای آنکه عدم حادث متأخر هم نبود، و نه ذات فاعل است، برای آنکه فاعل متقدم بر حادث و متأخر ازو و با او بود، بل امری موجود مقارن عدم حادث جمع نشود. و هر تقدم و تأخر که با یکدیگر جمع نشود جز از آن زمان یا چیزی که در زمان بود نبود، و برهر دو تقدیر لازم

آید که زمان موجود بود.

دلیل سیوم آنست که گویند: ممکن است که متحرك قطع مسافتی معین بسرعتی معین کند. و چون متحرك دیگر هم بدان سرعت ابتداء قطع آن مسافت معین کند. و چون متحرك دیگر که حرکت کند، او بطیء بود، ابتداء حرکت آن متحرك کند، و هر دو با یکدیگر حرکت کنند، لازم آید که آن مسافت که متحرك بطیء قطع کند کمتر از آن مسافت معین بود. پس میان ابتداء قطع مسافت و انتهاء قطع مسافت بدان بود. پس بی‌شك این امکان که بیشی و کمی درو تصور توان کرد موجود بود، و مراد از زمان این است.

فصل دوم در بیان حقیقت زمان.

بدان‌که طائفه‌ای که قائلند به‌وجود زمان در حقیقت او اختلاف کردند: [۸۸ پ] بعضی گفتند که: زمان واجب‌الوجود بالذات بود، و بعضی گفتند: ممکن‌الوجود. و این طائفه که گفتند که ممکن‌الوجود است، چندی گفتند که: زمان جسم است، و چندی گفتند که:حرکت است، و چندی گفتند: مقدار حرکت است. و از این اقسام چهارگانه قسم آخر درست بود.

اما دلیل طائفهٔ اول که گفتند: زمان واجب‌الوجود بالذات است آنست که فرض عدم زمان کنیم محال لازم آید، و هرچه از عدم او محال لازم آید واجب‌الوجود بود، اما دلیل برآنکه اگر فرض عدم زمان کنیم محال لازم آید، آنست که اگر عدم زمان را فرض کنیم، و بعداز وجود او بود بعدیتی که با وجود او جمع نشود. و هر بعدیتی که با وجود او چیز جمع نشود زمانی بود. پس لازم آید که به تقدیر عدم زمان زمان بود، و این محال بود.

اما دلیل برآنکه هرچه از عدم او محالی لازم آید، واجب‌ـ الوجود بود روشن است.

و از این هردو مقدمه لازم آید که زمان واجب‌الوجود بود.

و این دلیل باطل بود، برای آنکه واجب‌الوجود بالذات آن بود که بی‌آنکه چیزی دیگر با او اعتبار کنی از فرض عدم محالی لازم آید. و درین صورت چنین نیست، چه از مجرد فرض عدم زمان این محال لازم نمی‌آید، بل از فرض عدم بدان اعتبار که عدم او بعداز وجود او بود، این محال لازم آید. و لازم نبود که چون از فرض عدم او بعد از وجود لازم آید، همان محال از مجرد فرض عدم او لازم‌آید، پس واجب نبود که زمان‌واجب‌الوجود بود، [۸۹ر] و مطلوب این است.

اما دلیل طایفهٔ دوم که گفتند: زمان جسم است، آنست که گفتند که: زمان برهمه حوادث محیط است، پس لازم آید که زمان فلك معدل‌النهار بود. و این دلیل در غایت سستی بود، چه در منطق معلوم شد که شکل ثانی را اختلاف در کیف ضروری بود، و نتیجه آن جز سالبه نبود.

اما دلیل طائفه سیوم که گفتند: زمان حرکت است، آنست که چون حرکت را غیر ثابت یافتند تصور کردند که هرچه غیر ثابت بود حرکت بود، پس حکم کردند که زمان حرکت است، چه زمان غیر ثابت است.

و این غلط ایشان را از توهم عکس کلی موجبه افتاده بود، و در منطق معلوم شد که موجبهٔ کلیه عکس او کلی نبود.

و اما دلیل طائفه چهارم که گفتند که زمان مقدار حرکت است، آنست که گفتند که زمان قبول بیشی و کمی دارد، و هرچه او را قبول بیشی و کمی بود او را کم خوانند، یعنی چندی، و کم یا متصل بود، یا منفصل بود، یعنی مرکب از وحدات بود، یا متصل یعنی مرکب از وحدات نبود. لیکن زمان نتواند بود که کم منفصل[1] بود، و اگرنه جزء لایتجزی لازم آید. پس کم متصل بود. و کم متصل

۱ــ ص: متصل.

یا ثابت بود چون مقدار خطی وسطحی، یا ثابت نبود. و نشاید که زمان کم متصل ثابت بود و اگر[نه] واقعه‌های زمان گذشته در این زمان موجود بودی. پس لازم آید که کم متصل غیر ثابت بود. و کم متصل غیر ثابت یا حرکت بود، یا مقدار حرکت و نتواند بود که [۸۹ پ] زمان نفس حرکت بود، چه حرکت را صفت به سرعت و بطؤ کنند، و زمان را صفت بدان نتوان کرد. پس لازم آید که مقدار حرکت بود از آن روی که جزء متقدم او با جزء متأخر جمع نشود. و واجب بود مراعات این قید در تعریف زمان کردن، چه مسافت هم مقدار حرکت بود، اما جزء متقدم او با جزء متأخر او جمع شود به‌خلاف زمان که مقدار حرکت بود، و متقدم او با متأخر جمع نشود.

فصل سیوم در بیان آنکه زمان را ابتداء و انتهاء نیست و بیان آنکه او به‌حرکت معدل‌النهار محفوظ بود.

گوئیم که: زمان را ابتداء نیست. برای آنکه اگر او را ابتداء بود، وجودش بعداز عدم بود بعدیتی‌که باعدمش جمع نشود. و هر بعدیتی‌که با ماقبل‌خود جمع‌نشود، زمانی‌بود بازمان بود. پس به‌تقدیر عدم زمان وجود زمان لازم آید، و این محال بود. و هم بدین دلیل معلوم توان کرد که زمان را نهایت نبود، پس لازم آید که زمان را نهایت نبود، پس لازم آید که زمان دائم بود. و معلوم است که وجود او ثابت نیست، بل نو به نو به‌وجود می‌آید، پس لابد بود او را از حرکتی که حافظ او بود. و نشاید که حرکتی مستقیم بود، چه‌چون اجسام را نهایت واجب بود، چنانچه بعداز این یاد کنیم، لازم آید که منقطع شود. و چون حافظ زمان منقطع شود، لازم آیدکه زمان منقطع شود. و ماگفتیم که نشاید که زمان منقطع شود. و چون حافظ زمان منقطع شود، لازم آید که زمان منقطع شود. و ما گفتیم که نشاید که زمان منقطع شود. پس لازم آید که حرکت مستدیر بود. [۹۵ ر] و آن حرکت مستدیر که حافظ‌زمان بود، یا سریع‌ترین

همه حرکت بود، یا نه سریع‌ترین. نشاید که نه سریع‌ترین حرکات بود، برای آنکه به‌حافظ زمان همهٔ حرکات را تقدیر کنند، یعنی: پیمایند[1]. و هر حرکتی که او سریع‌تر بود بدان همه حرکات‌را تقدیر توان کرد. پس لازم آید که حافظ زمان سریع‌ترین حرکات بود، و آن حرکت فلك معدل‌النهار بود که بدان همه فلکها و کوکبها حرکت شبانروزی کنند.

فصل چهارم در بیان اموری که متعلق به زمان بود.

بدان‌که نسبت امر ثابت را یا غیر ثابت دهر خوانند، چنانکه نسبت واجب‌الوجود با عقول یا حرکت. و نسبت غیر ثابت را یا غیر ثابت زمان خوانند، چنانکه نسبت حرکت با حرکت و قدیم گویند و به‌حسب حقیقت، مراد آن بود که وجود او را اول نبود، یا زمان وجود او را اول نبود. وقدیم گویند و به‌حسب مجاز، مراد آن بود که زمانش دراز بود.

و همچنین حادث گویند و مراد آن بود که زمان او را اول بود، و به‌حسب حقیقت مراد آن بود که وجود او را اول بود، یا زمان وجود او را اول بود. پس‌هرچه زمانی نبودچون واجب‌الوجود و عقول یعنی نه در تحت حرکت بود، نشاید که او را قدیم خوانند به‌معنی دوم به‌حسب معلوم حقیقت، و نشاید که او را حادث گویند به‌هیچ وجه. و از این معلوم شود که هرچه در زمان بود جز حرکت یا چیزی که او را حرکت بود نباشد. و چون جایز است که انواع [۹۵ پ] و اجزاء و نهایات شیء را گویند که در شیء است به‌سبیل مجاز، جایز بود که متقدم متأخر و آن ساعات و شهور را گویند که در زمان است.

و بعضی گفته‌اند که: آن در زمان چون واحد در عدد بود، و

۱ــ اصل: تنمایند.

متقدم و متأخر چون زوج و فرد، و ساعات و شهور چون دو سه.
و این سخن باطلست، برای آنکه واحد جزو عدد است، و آن جزو زمان نیست، و ماه و ساعات جزو زمان است، و دو و سه نوع عدد. پس‌نسبتهاچون‌یکدیگر نبود. و دوام صفت‌مدت‌است، واین‌صفت را به‌اعتبار ماضی ازل خوانند، و به اعتبار مستقبل‌ابد. و دوام مطلق را نیز دهر خوانند. و دهر معلول سرمد بود، برای آنکه اگر نه دوام نسبت حرکت با مبدأ خود، یعنی واجب‌الوجود و عقول بودی، کجا نسبت غیر ثابت با غیر ثابت ممکن بودی.

فصل پنجم در بحث آن.

بدان‌که آن‌که آن را وقت حاضر نیز گویند، آخر زمان ماضی بود و اول زمان مستقبل. و آن امری است که او را وجود در خارج نبود، برای آنکه اگر در خارج بود یا غیر منقسم بود یا منقسم. اگر غیر منقسم بود، جزء لایتجزی لازم آید. و اگر منقسم بود لازم آید [۹۱ ر] که نه وقت حاضر آید، چه معلوم است که زمان وجود دو جزء با یکدیگر محال بود، پس او را وجودی فرضی بود.
و گاه گاه لفظ آن گویند و مراد زمانی بود که انقسام آن در نتوان یافت. و چون گویند: فلان چیز بغتة پیدا شد، مراد آن بود که در زمانی چنین که یاد کردیم پیدا شود بعداز آنکه توقع نبوده باشد که در چنین زمانی پیدا شود. و چون گویند که: فلان چیز دفعة پیدا شد، مراد آن بود که نه درزمـان پیدا شده باشد به تدریج. واللہ‌واعلم.

***

قسم دوم در اموری که متعلقات طبیعیات بود از جهت کمیت.
و آن مشتمل بر هشت باب بود.

باب اول در بیان بعضی از معنیها که تقدیم آن بر آن بحثها واجب بود.

اول تتالی، و آن عبارت بود از پیوستن د و چیز با یکدیگر بر وجهی که میان ایشان چیزی از جنس ایشان نبود، چون پیوستن خانها به‌یك‌دیگر. و واجب نیست که آن دو چیز از یك نوع بود، اگر درختها و سنگها و حیوانات را چنین پیوستگی بود، هم تتالی خوانند، و این معنی را تشافع نیز خوانند.

و دوم تماس، و آن عبارت بود از متحد بودن طرفهای دوچیز با یکدیگر در اشارهٔ حس، چنانچه متحد بود فلکها در اطراف بـا یکدیگر.

سیوم التصاق، و آن عبارت بود از تماس بر وجهی که از یکدیگر جدا نشوند.

چهارم اتصال و آن به‌اشتراك بر دو معنی اطلاق کنند: یکی صفت چیز بود [۹۱ پ] نه به نسبت با غیری، و آن معنی بود که بدان معنی در چیز فرض اجزاء توان کردن، که به حدود مشترك باشند و اتصال بدین معنی فصل کم بود.

و وقت بود که اتصال گویند و مراد صورت جسمی بود، و همچنین گویند و مراد جسم تعلیمی بود، وقتی که متصل گویند و مراد صورت جسمی بود.

و دوم آنکه صفت چیز بود به‌نسبت با غیر، و آن هم بر دو وجه بود:

یکی آنکه متحد شود نهایت مقداری با مقدار دیگر، چه هریك را از آن دو مقدار گویند که متصل است به‌مقدار دیگر.

و دوم متحرك شود یکی از دوجسم به‌حرکت آن جسم دیگر، چنانکه مسمار کشتی به حرکت کشتی، چه گویند که مسمار کشتی متصل است به کشتی.

و پنجم فرادی و این بر چیزها اطلاق کنند که هریکی را مکانی خاص بود.

باب دوم در بحث نهایه و لانهایه.

و آن سه فصل بود.

فصل اول در بیان مراد از متناهی و غیر متناهی.

بدان که اطلاق نهایه و لانهایه چون بر کم کنند به‌حسب ذات کم بود، و برغیرکم به واسطه کم بود.

و بباید دانست که مراد از نهایه درکم متصل که مقدار است آن بود که او را طرفی واجب بود که وراء آن طرف ازو چیزی دیگر نبود. و مراد از لانهایه آنکه او را طرفی چنین نبود.

اما مراد از لانهایه و نهایه در کم منفصل که عدد است نه این معنی بود، برای آنکه اعداد را طرف نبود، چه پنج را هرگاه که مجرد از معدود برگیری او را هیچ طرف نبود، چه اگر او را طرف بود [۹۲ ر] به واسطهٔ معدود او بود.

دیگر مراد از لانهایه درکم منفصل آن که هیچ مرتبه‌ای از مراتب درآن تصور نتوان کرد که نه زیاده از آن متصور شود.

و مراد از نهایه درکم منفصل آن بود که درو مرتبه‌ای چنین تصور نتوان کرد.

بدان‌که چون معدودی را گوئیم نامتناهی، مراد آن بود که آن معدود بر وجهی باشد که اگر شمارنده او را قوتی ثابت داریم، و آن را شمارد هرگز به آخـــر نرسد، نه مراد چنانکه بعضی تصور کرده‌اند که آن بود که زیادتی برآن تصور نتوان کرد. چه نفوس ناطقهٔ انسانی هر روز که می‌آید زیاده می‌شود، با آنکه متناهی است.

فصل دوم در بیان آنکه غیر متناهی چند قسم تواند بود.

بدان‌که نامتناهی سه قسم بود:

قسمی آنکه در جهت زیاده نامتناهی بود، و در جهت نقصان

متناهی، چنانکه عدد، چه در جهت زیاده چندانکه اعتبار می‌کنی به‌نهایت نرسد، اما درجهت نقصان ضرورت به‌نهایت رسد، چه چون به‌واحد رسد، بعدازو درو نقصان تصور نتوان کرد.

و قسمی آنکه درجهت زیاده متناهی بود، و در جهت نقصان نامتناهی. چون مقدار متناهی، چه درجهت زیاده محال بود که نامتناهی بود، و اما درجهت نقصان محال بود که متناهی گردد، و اگرنه جزء لایتجزی، لازم آید.

و قسمی آنکه در هر دو جهت نامتناهی بود چون حرکت فلك چه درجهت زیاده واجب بود که نامتناهی بود، از آن روی [۹۲ پ] که او مقدار زمان است، و زمان نامتناهی است. و همچنین درجهت نقصان برای آنکه مطابق مقدار مسافت بود لامحاله، و چون مسافت به‌حسب نقصان واجب بود که نامتناهی بود، هرچیز که مطابق آن بود هم متناهی بود.

فصل سیوم دربیان اقسام نامتناهی.

بدان‌که غیر نامتناهی بر دوگونه بود غیر متناهی در وجود، و غیر متناهی در تناهی.

اما غیر متناهی در وجود، اگر اعتبار ترتیب درو نکنند، وجودش محال نبوده، چه نفوس ناطقهٔ انسانی نامتناهی است. و موجود و اگر اعتبار ترتیب درو کنند، یا به حسب کلیت نامتناهی درو اعتبار کنند، یا در هر یکی از اجزاء او یا در کلیت او به‌حسب اجزاء.

اما به‌حسب کلیتش وجود محال بود هم بالفعل و هم بالقوة.

اما آنکه بالفعل محال بود، برای آنکه هرچه در وجود آید و مرتب بود، واجب بود که متناهی بود، چنانکه بعداز این یادکنیم در تناهی علل و معلولات.

و اما آنکه بالقوه محال بود، برای آنکه اگر جائز بود، فرض

وجودش توان کرد، واز فرض وجودش همان محال که در وجود بالفعل لازم آید، لازم شود. و هرچه از فرض او محال لازمآید، هم محال بود.

و اما بهحسب هریکی از اجزاء، یا در آن اعتبار چنان کنند که هر یکی موصوف باشدبدانکه موجودند بالقوة در وقتی یا دائماً. و قسم اول جایزالوجود بود، و آن ظاهر است. و اما قسم دوم محال بود. و اگرنه، لازم آید [۹۳ ر] که در همهٔ اوقات همهٔ نامتناهی جائز بود که بهوجود آید، و محالیتش در قسم اول معلوم شد.

و اما در کلیت او به حسب اجزاء چنان بود که بر آن کلیت حکم کنند بدانکه دایماً بعضی از موجود بود بالقوة، و این از وجهی درست بود، و از وجهی باطل. اما جهت بطلانش آن بود که چون کلیت محال بود، بر او حکم نتوان کرد بدانکه بعضی از موجود است بالقوة، هرچه برو حکمی وجودی کنند، لازم آید که موجود بود. و اما جهت صحتش آنکه دائماً از طبیعت آن کل بعضی بوجود نیامده بود.

اما غیر متناهی از جهت تناهی، چون حوادث مستقبل بود، چه مرآن حوادثرا توان گفت که غیر متناهی است بالفعل، لکن نهبدان معنی که او را همهٔ اجزاء بهحصول پیوسته است، بل از آنروی که دائماً از آن سلب تناهی توان کرد. و همین حوادث را توان گفت که متناهی است بالفعل، لکن نه بهاین معنی که نهایتی او را حاصل آید که بعداز آن نهایت نبود، بل بدان معنی که نهایتی او را حاصل بود، که آنچه بعداز آن بود بهحقیقت مغایر او بود.

و همچنین همین حوادث را توان گفت که: متناهی است بالقوه بهحسب آخر نهایات، بل بهحسب نهایتهای دیگر که بعداز نهایتی که حاصل آمده بود افتاده باشد. چه آن حوادث دائماً موصوف بود بدانکه بالقوة متناهی بود بهنهایتی، پس به نسبت با آنچه حاصل

آمده بود بالفعل بود.

و حاصل آنست که تناهی به‌حسب قسم اول [۹۳ پ] کلیت او موجود نبود، و لامتناهی به‌حسب قسم دوم دائماً آنچه به‌حسب موجود بود ازو، موصوف بود بدان‌که غیر متناهی بود در نهایت.

و بدین قدر بحث در تناهی اختصار کنیم.

باب سیوم در تناهی ابعاد.

بدان‌که بر تناهی ابعاد سه دلیل بود:

اما دلیل اول که آنرا دلیل سلمی خوانند، چنان بود که گوئیم که اگر ابعاد غیرمتناهی بود، فرض توان کردن نقطه‌ای که از آن نقطه دو خط چون دو ساق مثلث بیرون بریم بروجهی که اگر بعد اول میان ایشان یك گز بود، بعد دوم دو گز بود، بعد سیوم سه گز برین وجه.

پس اگر ابعاد نامتناهی بود، لازم آید که بعد نامتناهی میان آن دو خط ممکن بود، و امکان بعد نامتناهی میان آن دو خط محال بود. و اگرنه، لازم آید که بعدی که او را هر دو طرف بود مشتمل بود بر زیادتهای نامتناهی، و محالیت این ظاهر است.

و اما دلیل دوم که آنرا دلیل تطبیق خوانند چنان بود که گوئیم: اگر ابعاد نامتناهی بود، خطی نامتناهی را فرض کنیم که از مرکز عالم بیرون رود، و همچنین خطی دیگر نامتناهی از بالای مرکز عالم بده گز مثلا. پس در توهم طرف آن خط دوم را بیاوریم، و بر خط اول نهیم. حال از دو وجه بیرون نبود، یا خط دوم از آن طرف که نامتناهی فرض کرده‌ایم کمتر شود از خط اول یا نشود. اگر کمتر نشود، لازم آید که خط بی ده گز همچندان خط با ده گز بود، و این محال بود. [۹۴ ر] و اگر کمتر شود، لازم آید که خط دوم در آن طرف که نامتناهی فرض کردیم متناهی بود. و از این لازم

آید که خط اول نیز متناهی بود چه‌هرچه به‌مقداری متناهی زیاده بود بر مقداری متناهی آن نیز متناهی بود، و ما فرض کردیم که نامتناهی است، این محال بود.

اما دلیل سیوم را دلیل مسامته خوانند. و آن چنان بود که گوئیم که اگر ابعاد نامتناهی بود، دو خط متوازی را فرض توان کرد یکی نامتناهی و دیگر متناهی چون قطر دایره، بدینوجه:

و همچنین فرض توان کرد آن کره‌ای که این خط دوم قطر او بود که متحرك شود بروجهی که قطر او از موازات به مسامتت روی نهد، ولامحاله چون از موازات به مسامتت روی نهد، لابد بود از نقطه‌ای که آن نقطهٔ اول بر نقطهای مسامتت بود. لکن وجود نقطه‌ای که آن اول نقطه مسامتت بود در خط غیر متناهی محال بود. برای آنکه هیچ نقطه‌ای در توهم نتوان کرد مسامتت را که نه آن نقطه‌ای که بالای او بود اولی بود به‌مسامتت. و چون وجود نقطه‌ای که اول او مسامتت بود محال بود، ابعاد نامتناهی محال بود.

و دو شك بر تناهی ابعاد گفته‌اند:

شك اول آنکه اگر ابعاد متناهی بود، چون فرض کنیم شخصی را که در آخر ابعاد و خواهد که دست بیرون کند، از دو حال بیرون نبود: یا او را ممتنع بود این حال یا نبود. اگر ممتنع نبود، لازم آید که چیزی بود که قبول زیـاده و نقصان کند، [۹۴ پ] پس مقداری بالای آن نهایت بود، پس‌آنچه نهایت ابعاد فرض‌کنیم نهایت ابعاد نبود. و این هر دو قسم محال بود.

شك دوم آنکه جسم ماهیت کلی است، و هرچه ماهیت کلی است، شاید بود که او را افراد نامتناهی بود، پس جائز بو، که اجسام نامتناهی بود.

جواب از شك اول آنست که لازم نیست که چون دست بیرون نتوان برد از نهایت ابعاد، واجب بود که جسمی بود که مانع آن گردد. بل شاید بود که سبب آنکه دست بیرون نتوان کرد، آن بود

که خود هیچ نبود.

و بعضی از متأخران این را جوابی دگر گفته‌اند، و آن‌چنانست که گویند: از آنکه تناهی ابعاد به‌تقدیر آنکه شخصی در آخر ابعاد دست از آن بیرون نتواند برد، محال بود که لازم نیاید که تناهی ابعاد محال بود، چه لازم نبود که چون مجموعی محال بود هریك از اجزاء آن محال بود.

و در این سخن اعتماد براین مثال کرده‌اند که گویند که:صادق بود که گویند: ممکن است که زید کاتب بود بالفعل در این ساعت، و صادق بود که گویند نیست کاتب بالفعل درین ساعت. و اگر هردو با یکدیگر اعتبار کنی، محال بود که هر دو صادق باشند. و این سخن لازم نیست که در همهٔ مواضع راست بود، و مابیان آن در موضوعی دیگر که مناسب‌تر بود کنیم.

و جواب از شك دوم آنست که از آنکه جسم ماهیتی کلی بود، واجب نبود که اجسام نامتناهی بود، چه کلی را تواند بود که خود وجود در خارج نبود. و اگر نیز بود، [۹۵ ر] لازم نیست که نامتناهی بود، بل چون دلیل بر تناهی آن بودواجب بود که نامتناهی نبود.

و شکی دیگر ما گفته‌ایم بر تناهی ابعاد، و آن آنست که گوئیم که: موجود خیر است ومعدوم شر. ونشایدکه ازواجب‌الوجود هیچ خیر فوت شود. و این هر دو مقدمه بعداز این بیان کنیم. و از این‌دو مقدمه لازم آید که اجسام نامتناهی بود، برای آنکه اگر متناهی بود، او را حدی معین بود. و هر حد معین که بود زیاده از آن تصور توان‌کردن‌که به‌وجودآمدی. واگر زیاده ازآن به‌وجود آمدی، لامحاله خیریت پیش بودی،چه‌گفتیم موجودی خیر است. و چون آن زیاده بوجود نیامده بود، نوعی ازخیریت از واجب‌الوجود فوت شده بود. و ما بعداز این بیان کنیم که از واجب‌الوجود نشاید که هیچ نوع از خیریت فوت شود. پس متناهی بودن جسم محال بود. چون متناهی بودن جسم محال بود، لازم آید که ابعاد نامتناهی بود.

و جواب از این شك آنست که گوئیم از واجب‌الوجود هرچیز که ممکن بود واجب بود که به‌وجود آید. و از این خیر که تو گفتی[1] ممکن نیست که به‌وجود آید. برای آنکه اگر فرض کنیم که نامتناهی بود، آن محالات که گفتیم که در برهان سه‌گانه لازم آید. و هرچه از فرض وجود او محال لازم آید، او محال بود. و هرچه محال بود، ممکن نبود. و چون ممکن نبود، از واجب‌الوجود واجب بود که به‌وجود نیاید، و مطلوب این است:

باب چهارم در تناهی قوت جسمانی

و آن سه فصل بود [۹۵ پ].

فصل اول در معنی تناهی و لاتناهی در قوت.

بدان‌که قوتی را که گوئیم متناهی است یا غیر متناهی مراد آن بود که فعل او متناهی یا غیر متناهی بود، و نهایت و لانهایت در فعل بر سه وجه بود: به‌حسب شدت، و به‌حسب مدت، و به‌حسب عدت.

اما به‌حسب شدت چنان بود که اعتبار تیراندازان کنند در قطع مسافتی معین در زمانهای مختلف، و لامحاله هر قوتی که زمان تیر انداختن او کمتر بود قوی‌تر بود. پس قوتی که نامتناهی بود به‌حسب شدت لازم آید که تیرانداختن او در سه آنی بود.

و اما به‌حسب مدت چنان بود که اعتبار تیراندازان کنند در اتصال عمل واحد در زمانهای مختلف، و لامحاله هر قوتی که زمان تیرانداختن بیش بود، قوی‌تر بود پس قوتی که نامتناهی بود به‌حسب مدت لازم آید که زمان تیرانداختن او متناهی بود.

۱ــ ص: گفتن.

و اما به‌حسب عدت چنان بود که اعتبار تیراندازان کنند در عدد عملها که پیاپی از ایشان صادر شود، و لامحاله هر قوتی که عدد اعمال او بیشتر بود قوی‌تر بود. پس قوتی که به‌حسب عدت نامتناهی بود، لازم آید که عدد عملهای او نامتناهی بود.

فصل دوم در بیان آنکه قوت جسمانی متناهی بود.

اما دلیل برآنکه به‌حسب شدت متناهی بود آنست که اگر فرض کنیم که قوتی جسمانی به‌حسب شدت نامتناهی بود، لامحاله فعل او زمانی بود یا آنی. نشاید که فعل او زمانی بود، برای آنکه زمانی را فرض توان کرد کمتر ازین زمان [۹۶ ر] که هم آن فعل در آن زمان از قوتی دیگر صادرشود. پس لازم آید که این قوت شدیدتر بود از آن قوت که فرض لانهایه درو کرده باشی. پس آن قوت که فرض کردیم که نامتناهیست به‌حسب شدت نامتناهی نبود. و همچنین نشاید که فعل او آنی بود، برای آنکه فعل تأثیر است، و تأثیر حرکت در مؤثر، و حرکت نشاید که آنی بود. و اگرنه، جزء لایتجزی آید.

و اما دلیل برآنکه به‌حسب مدت و عدت متناهی بود، آنست که گوئیم که آن قوت که عدم تناهی به‌حسب عدت یا مدت درو فرض کنیم، لامحاله یا قسری بود یا طبیعی.

اما دلیل برآنکه نتواند بود که قسری بود آنست که اگر فرض کنیم که قوتی قسری جسمی را از مبدائی معین حرکات نامتناهی دهد، یا به حسب عدت، یعنی عدد اعمال او نامتناهی بود، یا به‌حسب مدت، یعنی زمان عمل او نامتناهی بود لامحاله همان قوت جزوی را از آن جسم هم از آن مبدأ معین حرکت تواند داد. پس چون همان قوت آن جزو را حرکت دهد از دو حالت بیرون نبود: یا حرکت او زاید بود برحرکت جسم او خواه به‌حسب عدت و خواه به‌حسب مدت، یا حرکات او زیاده نبود. اگر حرکات او زاید بود بر حرکات

جسم اول، لازم آید که حرکات جسم اول متناهی بود، برای آنکه واجب بود که منقطع گردد در آن جهت که عــدم تناهی در آن فرض گردید. و چون حرکات جسم اول متناهی بود، لازم آید که [۹۶ پ] که حرکات جسم دوم که جزو او بود هم متناهی بود. برای آنکه نسبت زیاده یا نقصان چون نسبت زیادتی طبیعت که بازدارندهٔ قوت قسری است، یا اندکی آن بود. و یا حرکات جسم دوم که جزء جسم اول بود زاید برحرکات جسم اول نبود، لازم آید که تحریك جسم با بازدارندهٔ بسیار همچون تحریك جسم بود با بازدارندهٔ اندك.

سؤال. اگر گویند چرا نشاید که تفاوت میان حرکت هر دو جسم به‌حسب سرعت و بطؤ بود.

جواب گوئیم که مراد از تناهی قوت آنجائی که نه‌تناهی به حسب شدتست، بل تناهی به‌حسب عدت، و تناهی به‌حسب مدت است.

سؤال دیگر اگر گویند: چنانکه شما در حوادث نامتناهی زیاده و نقصان جائز می‌دارید، چنانکه گویند: حوادث عالم تا امروز کمتر از حوادث بود تا فردا، در حرکات آن دو جسم نیز عدم تناهی جائز دارید، با آنکه حرکات یکی کمتر از دیگری بود.

جواب گوئیم: چون عدم تناهی در یك طرف امتداد یا در یك طرف عدد فرض کنند، حکم بر زیاده و نقصان آن طرف دیگر ممکن بود، و لازم آید که در آن طرف دیگر که حکم بر زیاد و نقصان‌آن ممکن بود متناهی بود. پس چون حکماء گویند که حوادث ماضی نامتناهی است و گویند: این حوادث به‌حسب مستقبل زیاده می‌شود، لازم نیاید که از جهت آنکه به‌حسب‌مستقبل قابل زیاده و نقصان بود به‌حسب ماضی متناهی بود. اما درین صورت چون حرکات هردوجسم [۹۷ ر] از ابتداء معین فرض کردیم، و تفاوت در آن طرفی که فرض عدم تناهی در آن کرده بودیم پیدا شود، لازم آید که آنچه نامتناهی کرده باشیم متناهی بود. و مطلوب این است.

سؤال دیگر اگر گویند که فلك قمر کرهٔ نادرا دائماً حرکت می‌دهد حرکات نامتناهی.

جواب گوئیم که: حرکت دادن او کرهٔ نادرا بالعرض است نه بذات. چه سبب ذاتی اثرهایی بود که در آن عقل که مبدأ اوست درو پیدا شده باشد، چنانکه بعداز این بیان کنیم. و بحث ما در آنست که قوت جسم نشاید که به ذات ازو حرکات نامتناهی صادر شود.

سؤال دیگر اگر گویندکه: ما می‌بینیم زمین را که اگر باقی باشد، دائماً ساکن بود. جواب گوئیم:

سکون نه فعل است، بل عدم فعل. و بحث ما در آن است که نشاید که از اجسام افعال نامتناهی پیدا شود.

اما دلیل برآنکه نتواند بود که آن قوت طبیعی بود، آنست که گوئیم: اگر قوتی طبیعی جسم را حرکات نا متناهی دهد از مبدئی معین خواه به حسب عدت و خواه به حسب مدت، لامحاله ممکن بود که بعضی از آن قوت جسم را حرکت دهد، و لامحاله این حرکت یا نامتناهی بود، یا متناهی. نشاید که نامتناهی بود. و اگر نه، لازم آید که تأثیر همهٔ قوت چون تأثیر بعضی از قوت بود، و این محال است. و نتوان گفتن که: بزرگی جسم و خردی آن موجب تفاوت در فعل آن دو قوت بود، چه چون مانع طبیعی نبود، جسم بزرگ وخرد درقبول فعل از طبیعت مساوی باشد. [۹۷ پ] و همچنین نشاید که متناهی بود، و اگرنه، لازم آید که حرکت همهٔ قوت نیز متناهی بود. برای آنکه تفاوت میان حرکت هر دو قوت در آن جانب کـه نامتناهی فرض کردیم پیدا شود، چه از این جانب که مبدأ معین فرض کرده‌ایم. و چون تفاوت در آن جانب پیدا شود، لازم :ید که آنچه لامتناهی فرض کردیم متناهی بود. و چون این هر دو قسم باطل شد، محال بود که قوتی جسمی را حرکات نامتناهی دهد.

سؤال اگر گویند: چرا نشاید که قوت چون منقسم شود به‌چند قسم، او را تأثیر نماند؛ و چون فراهم آید، آن تأثیر ظاهر شود.

جواب گوئیم: قوتهای جسمانی بعضی چنان بود که محل او ماده بود، چون صور و طبایع بسایط، و لامحاله منقسم شود به منقسم شدن ماده که محل او بود، و طبیعت جزو او و طبیعت کلی او یکسان بود. و بعضی چنان بود که محل او جمیع اجزاء بود، چون قوت حیوانی و قوت نباتی. و معلوم است که این قسم منقسم شود به‌منقسم شدن محل، چه جزوی را از حیوان نبود. و بی‌شك آن‌قوت که بحث ما در آنست از قسم اول بود، چه مراد از این بحث در این موضع آنست که قوت فلك که در مادهٔ فلك بود نشاید کـه مبدأ حرکت نامتناهی بود. و معلوم است که چون فلك امری بسیط بود به انقسام او انقسام آن قوت که درو بود لازم آید، و مطلوب این است.

نکته غیر متناهی بالقوه نتوان یافت به‌اعتبار آنکه چون خطی را فرا گیریم [۹۸ ر] و او را به دو قسم کنیم، بعداز آن آن دو قسم را برگیریم، و همچنین منقسم گردانیم قسم و قسم و محال باشد که به قسمی که او قبول قسمت نکند، و اگرنه، جزء لایتجزی لازم آید.

فصل سیوم در بیان آنکه اجسام در قسمت فعلی به‌مقداری رسد که صورت نوعیش زایل شود.

و براین مطلوب دو دلیل گفته‌اند:

دلیل اول که گوئیم که: شك نیست که جسم چندانکه خرد تر، انفعال او از دیگر اجسام که براو محیط باشد زیاده بود. پس لازم آید که در قبول انقسام بالفعل به درجه‌ای رسد که در غایت خردی بود. و چون بدان درجه رسد، لامحاله قبول انفعال او از اجسام که براو محیط بود تمام‌تر بود. و چون قبول انفعال درو تمام‌تر بود، لامحاله صورت نوعی ازو زایل شود، و صورتی دیگر که مناسب استعداد او بود حاصل گردد.

دلیل دوم آنست که اگر اجسام درقسمت بالفعل اگرچه به‌غایت خردی رسد صورت نوعی را نگاه دارد، ممکن بود که از آن قدر

جنسم که مورچه از آن متکون شود فیلی از آن متکون تواند شد، برای آنکه شاید بودن مزاجی که شرط حدوث فیل بود درآن‌قدر جسم حاصل شود. و چون از آنکه شرط حدوث فیل بود درآن‌قدر جسم حاصل آید، لازم آید که فیل را درقدر مورچه بیابند، بل‌واجب بود که بزرگتر از مورچه بیابند. چه چون بعداز آنکه به‌آن مزاج که صورت فیلی برآن موقوف بود تکون فیل واجب بود، [۹۸ پ] لازم آید که چون آن مقدار حاصل آید، فیل متکون شود. و معلوم است که آن مزاج درمقدار اندك حاصل بود، بعداز آن در مقدار بسیار را که آن مزاج. پس چون آن مزاج درآن مقدار اندك بـه حصول پیوندد واجب بود، پس لازم آید که هرگز مقدار فیل‌بزرگتر از مقدار مورچه نیابند. چه چون مزاج شرط حصول فیلی بود، و مقدار اندك را حاصل بود، صورت فیلی واجب بود. لیکن محال آنکه فیل در مقدار مورچه یابند ظاهر، پس محال بود که جسم در قسمت بالفعل چون به‌غایت خردی رسد، صورت نوعـی خـود را نگاهدارد.

دلیل دوم ضعیف است، برای آنکه مزاج تنها بس نیست در حدوث انواع کون و فساد، بل مزاج در مقدار خاص معتبر بود. و چون مزاج در مقدار خاص معتبر بود، محال باشد که فیل در مقدار مورچه توان یافت یا مورچه در مقدار فیل. والله‌اعلم.

باب پنجم در بحث جهت

و آن چهار فصل بود.

فصل اول در بیان معنی جهت.

بدان‌که جهت طرف امتداد است نه از آن‌روی‌که طرف امتداد بود، بل از آن‌روی که مقصد حرکت متحرك بود. و هیچ شك در

وجود او نیست، برای آنکه حرکت جز به‌سوی موجود نتوان کرد.

سؤال ابیض حرکت می‌کند از بیاض به‌سواد، و بی‌شك سواد درحالت حرکت معدوم است، پس مقصد متحرك واجب‌نبود که موجود نبود، که موجود بود.

جواب گوئیم: فرق‌است[۹۹ر] میان‌صورت اول واین‌صورت. برای‌آنکه‌حرکت به‌جهت برای حاصل آمدن درجهت‌است، وحرکت از کیفیت برای حاصل آمدن کیفیت‌است به‌واسطهٔ حرکت. ومراد ما از آنچه گوئیم: جهت موجود است، جهت حرکت اینی بود، نه‌دیگر حرکات. و چون این معلوم شد، گوئیم: چون‌جهت مقصد متحرك بود، لازم آید که اشارهٔ حسی بدان توان کرد. و همچنین لازم آید که غیر منقسم بود، برای آنکه‌اگر منقسم بود، چون متحرك را فرض کنیم که از جزو اول حرکت کند، از دو حال بیرون نبود: یا حرکت از جهت کند، یا حرکت به‌جهت کند. اگر حرکت از جهت کند، جزو دوم از جهت نبود. اگر حرکت به‌جهت کند، جزو اول جهت نبود. والله اعلم.

فصل دوم در بیان جهت طبیعی و جهت فرضی.

بدان‌که جهت طبیعی آن بود که متغیر نگردد به تغیر فرض، و جهت فرضی آن بود که متغیر گردد به تغیر فرض. و از این لازم آید که جهت طبیعی بالا و زیر بود و بس، برای آنکه به‌فرض فـرض کننده بالا زیر نشود، و زیر بالا نشود. چـه اگـر فرض کنند کـه انسانی را سر با زیر کنند، و پای بر بالا بکوبند آن جهت را که پایش سوی آن بود که زیراست، و آن جهت را که سرش سوی آن بود بالاست، بل گویند: که سرش با شیب است، و پای بر بالا، و هرچه غیر بالا و زیر بود جهت فرضی خوانند. و هر جسمی به‌حسب آنچه درو اطراف فرض کنند، او را جهات باشد. ولیکن مشهور چنانست که جهات شش است. وجهش آنست [۹۹پ] که‌چون

سر امتداد را فرض کنیم که بر یك نقطه بگذرد برآن وجه که زاویه قائمه را با دید کند، بی‌شك هرامتدادی را دو طرف بود، پس جهات بدین اعتبار شش بود. و از آن طرف امتداد طولی به‌اعتبار طول قامت انسان وقتی که ایستاده بود یکی از آن دو که نزدیك سر او بود آنرا بالا خوانند. و آنچه نزدیك پای او بود آنرا زیر خوانند. و دودیگر طر فامتداد عرض به‌اعتبار عرض قامت انسان یکی از آنکه قوی‌تر بود آنرا راست خوانند. و دیگر که ضعیف‌تر آنرا چپ خوانند. و دو دیگر طرف امتداد باقی به‌اعتبار ستبری قامت انسان یکی از آن‌دو که نزدیك روی او بود آنرا پیش خوانند. و دو دیگر را که نزدیك به قفا بود پس خوانند. و بباید دانست که بدین اعتبار جهات بیش از شش نبود. اما به‌غیر این اعتبار تواند بود که بیش از شش بود، بل تواند بود که به‌حسب یك نقطه جهات نامتناهی که یکدیگر را قطع کنند بریك نقطه ممکن بود، و هریك را از آن دوطرف بود، پس به‌حسب آن اطراف جهات نامتناهی بود.

فصل سیوم دربیان آنکه محدد جهت جسمی کری بود.

چون در بالا بیان کردیم که جهت طبیعی دو بود: یکی جهت فوق، و دیگر جهت تحت، گوئیم: هریکی از ایشان را ممیزی بود، و در خلاء صرف به هیچ وجه ممیزی فرض نتوان‌کرد، پس خلاء صرف محدد جهات [۱۰۰ ر] نبود. و همچنین نشاید که تمیز به‌یك جسم از آنجائی که یك جسم بود حاصل شود. برای آنکه اگر جهت قرب بدو معین شود، جهت بعد بدو معین نشود. و اگر جهت بعد معین شود، جهت قرب بدو معین نشود. و همچنین نشاید که تمیز بدو جسم حاصل شود، برای آنکه بهریکی از آن دو جسم خرد جز جهت قرب حاصل نشود، و جهت بعد بدین تقدیر معین نشود، و نشاید که تمیز میان هردو جهت به جوهری مفارق بود، برای آنکه نسبت او باهمهٔ مادیات یکسان بود. پس لازم آید که تمیز به یك جسم واحد کری بود، از

آنجاکه کری بود، چه بدین تقدیر جهت قرب به محیط حاصل شود، و جهت بعد به‌مرکز.

فصل چهارم دربیان کیفیت اعتبار جهات ششگانه در فلك.

بدان‌که جهات ششگانه را از فلك اعتبار کنند، و جانب مشرق را برای اینکه ابتداء حرکت از اوست جهت راست گیرند، برای مشابهت او با انسان از ا[ن] وجه که قوت حرکت او از جانب راست بود. و جانب مغرب را چون مقابل جانب مشرق افتاده جهت چپ خوانند. و جانب وسط‌السماء را جهت پیش خوانند، هم برای مشابهت او با انسان از آن وجه که در حرکت روی بدان دارد. و تحت‌الارض را چون مقابل وسط‌السماء افتاده جهت پس خوانند. و قطب جنوبی را جهت بالا خوانند، و قطب شمالی را چون مقابل او افتاد جهت زیر خوانند [۱۰۰ پ].

باب ششم دربیان شکل طبیعی هر جسم

بدان‌که هرجسمی از آنجا که طبیعت آن جسم‌است اقتضاء شکلی معین کند، برای آنکه چون این فرض کنیم مجرد از همهٔ عوارض، لابد بود او را از شکلی که مقتضاء طبیعت آن جسم بود، و شکل بسیط لازم بود که مستدیر بود، چه چون بسیط که مقتضی اوست درو هیچ اختلافی متصور نه، درشکلی که مقتضای او بود باید که درو هیچ اختلافی نبود. و شکلی که درو هیچ اختلاف نبود جز مستدیر نتواند بود. پس شکل بسیط باید که مستدیر باشد.

و اما شکل مرکب از معادن و نبات و حیوان مختلف بود به‌حسب مزاجهای ایشان. و شرح آن اقتضاء تطویل کلام کند، چنانکه این کتاب تحمل آن نتواند کرد.

باب هفتم در بحث میل

و آن سه فصل بود:

فصل اول در تنبیه بر وجود میل و بیان ماهیت و اقسام آن.

بدان که ماهیت میل آن ممانعت است که درو به حس می‌یابی در جسم متحرك، چنانکه در سنگ که به‌زیر می‌آید می‌یابی، چنانکه در خیك باد کرده که در زیر آب بداری بیابی. و اما وجودش از احساس کردن ما آنرا روشن است، چه اگر موجود نبودی محال بودی که محسوس بودی. و از این‌که گفتیم معلوم شود که میل نفس حرکت نبود، و اگرنه، درحال ساکن گردانیدن او در هوا، چنانکه حرکت نیست، لازم آمدی که او نیز نبودی.

و بباید دانست که میل منقسم شود [۱۵۱ ر] به سه قسم: طبیعی و ارادی و قسری. برای آنکه این میل، نه به‌سبب جسمی بود خارج از این جسم که میل درو ظاهر شود، یا به‌سبب جسمی. اگرنه سبب جسمی بود خارج از این جسم، اگر پیدا شدن او نه از ارادت، میل طبیعی بود، چنانکه سنگ را بود در وقت رجوع با مرکز. و اگر از ارادت بود، میل ارادی، چنانکه انسان را بود در حرکت اختیاری. و اگر به‌سبب جسمی بود خارج از این جسم، میل قسری بود، چنانکه سنگ را بود در وقت انداختنش به‌سوی فوق.

و میل قسری میل طبیعی و میل ارادی را باطل کند چنانکه در حرکت دادن سنگ یا حیوان را به‌سوی بالا. و هرچند در جسم میل طبیعی یا میل ارادی قوی‌تر، قبول میل قسری کمتر، و میل قسری وقت بود که نیك ضعیف بود، و اگرچه قاسر را قوت تمام بود. برای آنکه تواند بود که قاسر را امکان تأثیر در متحرك نبود. وآن امکان تأثیر که نبود یا از جهت خردی متحرك بود، چنانکه دریك رمل. یا از جهت دفع مانع خارجی بود، چنانکه در یك پره کا[ه]، و

یا ازجهت تخلخل اجزاء متحرك‌بود، چنانکه دریك‌پر مرغ.والله‌اعلم.

فصل دوم دربیان آنکه میل قسری از جسم چون زایل می‌شود.

بدان‌که حال میل قسری و میل طبیعی در جسم چون حال برودت و حرارت است در آب، چه همچنانکه برودت و حرارت در آب با یکدیگر جمع نشوند . و اگرنه، لازم آید که یك جسم دریك حال [۱۵۱ پ] حرکت به‌دو جهت مختلف کند، و این محال بود. بل تواند بود که دومیل که به دوجهت مختلف اقتضاء با یکدیگر در یك جسم جمع شوند، چنانکه شخصی متحرك سنگی رابردارد، چه درآن حال میل او به‌سوی سفل محسوس بود، و میل به‌جهت حرکت شخص متحرك خود ظاهر است، اما یکی بالذات بود، و دیگری بالعرض، چنانکه در یك جسم دو حرکت توان یافت: یکی بالذات، و یکی بالعرض.

و چون این معلوم شد، گوئیم: میل قسری وارد شود برجسمی که میل طبیعی درو بود، ولاشك مقاومت میل طبیعت با قسر پیدا گردد. اگر قاسر را غلبه بود، میل قسری ظاهر گردد، و میل طبیعی باطل شود، و بعد از آن طبیعت و مانع خاص هر دو با یکدیگر می‌کوشند در نیست کردن میل قسری به‌تدریج. و به‌قدر آنچه میل قسری نیست می‌شود، میل طبیعی حادث می‌گردد، تا آنگاه که میل قسری افتد. پس درآن‌وقت آن جسم را هیچ میل نبود، بعداز آن طبیعت و مانعی خارجی هم بدان تدریج که گفتیم میل قسری را نیست می‌کند، و میل طبیعی را به‌تدریج زیاده، تا بدان درجه رسد که میل قسری به یکبار نماند.

و بباید دانست که هر جسم که در حیز طبیعی خود بود، او را میل طبیعی نبود، برای آنکه چون در حیز خود بود، جویندهٔ حیز طبیعی نتواند بود، و گریزندهٔ از حیز طبیعی نتواند بود، پس او را نه‌میل به‌حیز بود، و نه میل از حیز.

فصل سیوم در بیان آنکه جسمی که [۱۵۲ ر] میل طبیعی درو نبود قبول حرکت قسری نکند.

برای آنکه اگر فرض کنیم که قاسری جسمی را که درو میل طبیعی نبود و آنرا ج نام نهیم، حرکت دهد در مسافتی معین، وفرض کنیم که آن مسافت را به‌یك ساعت قطع کند. و همچنین فرض کنیم که همان قاسر جسمی دیگر را که درو میل طبیعی بود و آن جسم را د نام نهیم، حرکت دهد، هم در آن مسافت، لازم آید که در پیش‌از یك ساعت بود. و اگرنه لازم آید که حرکت با عایق همچون بی‌عایق بود. و فرض کنیم که آن دو ساعت بود، و همچنین فرض کنیم که همان قاسر جسمی دیگر را که درو میل طبیعی بود، لیکن آن میل نیمهٔ اول بود، حرکت دهد، هم در آن مسافت، و این جسم را ب نام نهیم، لازم آید که قطع آن مسافت در یك ساعت کند. برای آنکه نسبت زمان با زمان چون نسبت میل با میل بود، و نسبت میل آن جسم که او را ب نام نهادیم با میل آن جسم که آنرا د نام نهادیم، نسبت نصف بود. پس نسبت زمان حرکت آن جسم که او را ب نام نهادیم، با زمان حرکت آن جسم که او را د نام نهادیم، همچنین نسبت نصف بود. لازم آید که حرکت جسم با عایق همچون حرکت جسم بود بی‌عایق. و این محال بود

شك چرا نشاید که حرکت در نفس خود اقتضاء زمانی کند، و نسبت عایق اقتضاء زمانی دیگر کند، و زیادتی و نقصانی که پیدا شود درین زمان بود که نسبت عایق بود، پس محال بود که هرگز حرکت [۱۵۲ پ] با عایق در زمانی بود که حرکت بی‌عایق درآن زمان بود.

جواب محال بود که حرکت در نفس خود اقتضاء چیزی کند، چه اگر اقتضاء چیزی کند، باید که او را در نفس خود وجودی بود، که حرکت را در نفس خود بی‌آنکه عایقی با او تصور کنند

وجود بوده برای آنکه چون فرض کنیم که حرکت بی‌عایق درزمان بود، او را خالی از نوعی سرعت و بطؤ تصور نتوان کرد. برای آنکه چون حرکت بی‌عایق در زمان فرض کنیم، و زمان لامحاله قبول انقسام دارد، پس اگر حرکتی در نیمهٔ آن زمان فرض کنیم، لامحاله این حرکت سریع‌تر بود، پس حرکت اول که بی‌عایق فرض کردیم، بطیء‌تر بود. و بی‌شك چون سرعت و بطؤ به‌حسب بسیاری عایق‌فرض کردیم، وجود عایق لازم آید. و این محال بود.

شك دیگر، چرا نشاید که نسبت میل آن جسم که او را ب نام نهاده بودیم با نسبت میل آن جسم که آنرا د نام نهاده بودیم، چون نسبت میان قوت د با قوت ج که نسبت نصف فرض کردیم نبود. چه تواند بود که قوت جسمانی را در حالت اجتماع تأثیر بود، و چون او را منقسم کنی، آن تأثیر نماند، همچنانکه قوت حیوانی.

جواب گوئیم که: قوتهای جسمانی چنانکه یاد کردیم دوگونه بود: یکی آنکه منقسم شود به‌انقسام محل، همچون صورت جسمی، و صورت نوعی عناصر، و همچون اعراض که در جسم حالند.

و دیگر آنکه منقسم نشود به انقسام محل، همچون‌قوت حیوانی که گفتیم. و بی‌شك مراد درین صورت [۱۵۳ ر] قسم اول است، پس برهان اول تمام شود.

باب هشتم در اتصال حرکات

و آن دو فصل بود:

فصل اول دربیان آنکه از حرکات کدام متصل بود، و کدام غیر متصل.

هیچ خلاف در آن نکرده‌اند که حرکت مستدیر متصل است، و همچنین حرکت مستقیم که به‌یك جهت بود. اما خلاف کرده‌اند در

حرکات که به‌دو جهت مختلف بود، چنانکه سنگی را سوی بالا حرکت دهند، و یا زیر آید، که از دو حرکت با یکدیگر متصل آید یا غیر متصل. بل میان آن هردو حرکت زمانی بود، که آن سنگ در آن زمان ساکن بود.

اما دلیل برآنکه متصل بود و هیچ سکون میان آن دو حرکت نبود آنست که اگر میان دو حرکت مختلف زمان سکون بود، لازم آید که چون خردله در وقتی که سنگ آسیابی به زیر آید براندازند، چون به آسیا رسد، آسیا را باز دارد. واین دلیل ضعیف بود، برای آنکه پیش از آنکه خردله به آسیا رسد هوائی که از حرکت آسیا متحرك شده بود، خردله باز گردد.

و اما دلیل برآنکه غیر متصل است چند دلیل بود:

دلیل اول آنست که گوئیم که: متحرك نشاید که اتصال او به غایتی معین و جدایی او از آن غایت در یك آن بود. و آن معنی روشن است. بلکه اتصال او در آن غایت در آنی بود، و جدایی او از آن غایت در آنی دیگر، و اتصال دوآن با یکدیگر محال بود، وگرنه، جزء لایتجزی لازم آید، پس میان آن دو آن لازم آید [۱۵۳ پ] که زمان سکونی بود، و مطلوب این است.

دلیل دوم آنست که اگر حرکت به بالا شد. یا حرکت به‌شیب آمدن متصل بود، لازم آید که هر دو یك حرکت بود، برای آنکه یك بودن حرکت به‌اتصال بود، پس لازم آید که ضدان یکی باشند. و این محال بود.

دلیل سیوم اگر حرکت به فوق یا حرکت به سفل متصل بود، لازم آید که غایت بر بالا شدن همان چیز بود که ابتداء حرکت از آن بود. پس لازم آید که آنچه به حرکت مستقیم گریزد هم حرکت مستقیم آنرا طلبد، و این محال بود.

و این هرسه دلیل تمام نمی‌شود.

اما شك بر دلیل اول آنست که اگر مراد از آن جدایی آنی

بود که دران آن بتوان گفتن که جدا است، لازم نیست که میان آن اتصال و آن جدائی زمانی بود که جسم‌در آن ساکن بود، بل زمانی بود که جسم درآن زمان جدا بود. و اگر مراد آنی بود که اول جدایی دران آن بود، لازم نیایدکه غیرآن اتصال بود. واگرنه، لازم آید که در یك حرکت مستقیم به حسب غایات که درو فرض کنی زمانهای سکون بود. و این محال است.

و اما شك بر دلیل دوم آنست که گوئیم: واجب نیست که هر اتصالی که میان دوحرکت بود موجب اتحاد آن دو حرکت بود، بل اتصال موجب اتحاد حرکت بود، که حدها درو جز به‌حسب فرض نبود. اما اتصال آن دو حرکت که به‌طرف بود، چنانکه سنگ که بر بالا اندازند و باز برآید، موجب اتحاد آن دو حرکت نبود.

و اما شك بر دلیل سیوم [۱۵۴ر] هم نزدیك است به‌شك بر دلیل دوم، گوئیم که: واجب نبود که غایت حرکت به‌سفل غایت به علو بود. و این وقتی واجب بودی که اتحاد این دو حرکت لازم آمدی، و ما بطلان این بیان کردیم.

فصل دوم در اثبات سکون میان دو حرکت مختلف بروجهی که آن اشکالها وارد نبود.

بدان‌که چون شیخ رئیس دلیلهای هردو طائفه باطل گردانید، از پیش خود دلیل گفت برآنکه میان دو حرکت مختلف واجب بود که سکونی بود، و آن آنست که گویند که: حرکت را لابد بود از میلی که بدان میل رسد به‌غایتی که مطلوب بود. و همچنین لابد بود او را میلی که اقتضاء جدایی از آن غایت کند. و بی‌شك آن‌میل که رسیدن بدو بود غیر آن میل بود که‌جدایی بدو بود. چه محال بود که از یك چیز دوامی که ضد یکدیگر باشد صادر شود. و لازم آید که در حالت رسیدن آن میل موجود بود که سبب رسیدن بدو بود، و در حالت جدایی آن میل که سبب جدایی بود موجود بود،

چه واجب بود که علت در وقتی که معلول موجود بود، نه از اموری که جز در زمان[1] موجود نبود. و چون این مقدمات معلوم شد، گوئیم که آن میل که مقتضی بود مر رسیدن جسم را به‌غایتی که مطلوب بود، و لامحاله در آنی بود که واجب بود که در وقت رسیدن موجود بود. بعداز آن چون جسم از آن غایت دور شود، لابد او را میلی دیگر بیاید که آن میل هم در آنی دیگر بود. و محال بود [۱۵۴ پ] که آن جدائی هم آن رسیدن بود، و اگرنه، لازم آید که در یك آن دو میل متضاد بود. و این محال بود. پس لازم آید که میان این دو آن زمانی بود که جسم در آن زمان ساکن بود، اگرنه تتالی آنات لازم آید، و از آن جزء لایتجزی لازم آید. و این محال بود.

***

قسم سیوم در بحث سما و عالم

و آن سه باب بود.

باب اول در بیان قوتهای اجسام بسیط و مرکب

و آن چهار فصل بود.

بدان‌که جسم بسیط آن بود که طبیعت او واحد بود. و مرکب آن بود که او از طبیعتهای مختلف فراهم آمده بود.

و حد طبیعت چنین گفته‌اند که: مبدأ اول حرکت و سکون آن چیز بود که آن طبیعت درو بود. و مراد از مبدأ مبدأ فاعلی بود. و مراد از اول یعنی اثر او که حرکت‌بود یا سکون ازو صادر شود بی‌واسطه، نه چون نفس حیوانی که مبدأ نمو و غذا دادن بود، لکن به‌واسطهٔ طبیعت. و بی‌شك درین حد هرجسمی که حرکت و سکون ازو صادر شود، و اگرچه به واسطهٔ ارادت بود، داخل افتد. و اگر خواهند که مثل این اجسام خارج افتد، قیدی دیگر زیاده کنند، و

۱ــ هامش: زمان مقدار حرکت است، و آن جزئی مفروض از آن مقدار که طرف حرکت یك جزء لایتجزی باشد.

آن قید این بود که گویند: بریك و تیره. پس تعریف طبیعت چنین بود که مبدأ اول حرکت و سکون آن چیز بود، و طبیعت درو بود بریك و تیره.

فصل دوم دربیان آنکه یك‌جسم‌را نشاید که دوصورت نوعی‌بود.

برای آنکه اگر هریکی کافی بود [۱۵۵ ر] در موجود گردانیدن ماده، لازم آید که هریکی عرض بود، برای آنکه به‌هریك مستغنی بود از آن دیگر. و اگر هریك کافی نبود، و یکی کافی نبود، بلکه مجموع کافی بود؛ از دو حالت بیرون نبود: یا هریکی از آن دیگر ممتاز بود، لازم آید که هریك را وجودی بود. و معلوم است که وجود صورت معین بیش از ماده نتواند بود، بل محتاج بود به‌ماده. پس مجموع محتاج بود به‌ماده . و ما ماده را محتاج به‌صورت بیان کردیم. پس این محال بود. و اگر هریکی از آن دیگر ممتاز نبود، بلکه ترکیب میان انسان ترکیب عقلی بود، چنان که جنس و فصل را با یکدیگر، این قسم محال نبود، چه به‌حقیقت یك صورت بود، چه ترکیب عقلی مخالف واحدی نبود. پس لازم آید که هر جسمی را یك صورت نوعی بیش نبود. و جائز بود از این یك‌صورت واحد قوتهای مختلف پیدا شود به‌نسبت با چیزهای مختلف. مثلا از صورت آبی از آن‌روی که او را قوت فعلی بود برودت پیدا شود، و از آن روی که قوت انفعالی بود رطوبت، و به حسب مکان قوت میل دهنده.

فصل سیوم دربیان غایت و مبدأ هر قوت.

بدان‌که قوت واحد بود به‌نوع او را غایتی نوعی بود، چنانکه حرکت سنگ سوی مرکز و قوت که واحد بود به جنس او را غایتی جنسی بود، همچون حرکت که صادر شود از آب و زمین به‌سوی‌سفل. وهمچنین بدان‌که چون فعلی طبیعی واحد بود به‌نوع مبدأ آن فعل.

همچنین باید که واحد بود به‌نوع، برای آنکه[۱۵۵پ] اگر مبدأ او واحد به‌نوع نبود، بل واحد به جنس بود، لازم آیدکه آن چیز که مشارکت بود با آن مبدأ، در آن نوع فعل مشارك او نبود در نوع، بل در جنس مشارك بود، و به فصل مخالف.

و آن فصل یا مخصص فعل قوت بود یا مخصص نبود. و اگر مخصصی بود، شرکت در آن فعل به‌حسب نوع نماند. و اگر مخصص نبود، خود فصل نبود. و محال بود امتیاز در انواع یك جنس بی‌فصول.

و همچنین معلوم باید کردکه فعلهایی که از ضدان صادر شود، لذا آن روی که ضدان باشند هم ضدان باشند. برای آنکه آنچه ضدان اقتضاء کنند، اگر موافق باشد صدور آن یا از امری خاص بود که در هریك از ضدان باشد، نتواند بود که از امری عام بود که در هر دو ضد باشد، چه هر دو ضد را از روی امر عام با یکدیگر هیچ ضدیت نبود. و همچنین نتواند بودکه از امری خاص بود، چه واجب بود که مقتضای هر ضدی مخالف مقتضای آن ضد دیگر بود.

فصل چهارم در بیان خفیف و ثقیل.

بدان‌که حرکت یا بسوی وسط بود، نه بدان معنی که آن متحرك به حقیقت وسط حرکت کند، بل بدان معنی که توجه به وسط کند از محیط، چنانکه‌حرکت زمین. یا از مرکز بود، هم نه بدان‌معنی که از حقیقت وسط حرکت کند، بل بدان معنی که توجه از وسط بسوی محیط کند، چنانکه حرکت آتش و هوا. یا بر وسط بود، و آنچه بر وسط بود تواند بود که وسط مرکز او بود، چنانکه فلك اول، و تواند بود که از خارج از وسط بود، [۱۵۶ر] چنانکه فلکهای خارج مرکز، و لاشك بدین حرکت نزدیکی به وسط و دوری از وسط حاصل آید بالعرض. چه اگر دوری از وسط یا نزدیکی به‌وسط او را مطلوب بودی، لازم آمدی که از حرکات باز ایستادی.

پس آنچه به‌طبع متحرك بود بسوی وسط آن را ثقیل خوانند، و آنچه به‌طبع متحرك بود از وسط او را خفیف خوانند.

و بباید دانست که هریك از ثقیل و خفیف منقسم شود به‌دو قسم: ثقیل مطلق، و ثقیل به‌اضافت، و خفیف مطلق، و خفیف به‌اضافت.

اما ثقیل مطلق آن بود که حرکت کند از محیط به‌سوی وسط چون سنگ. و ثقیل به‌اضافت آن بود که در بیشتر مسافت میان محیط و مرکز حرکت کند به‌سوی وسط به‌طبع، و حرکت نیز از وسط کند گاه گاه، اما در مسافت اندك میان محیط و مرکز بود، چنانکه آب.

و خفیف مطلق آن بود که حرکت کند به جسم محیط از وسط چون آتش، و خفیف به‌اضافت آن بود که در بیشتر مسافت میان محیط مرکز حرکت کند از وسط به‌طبع، و حرکت نیز به‌وسط کند گاه‌گاه اما در مسافت اندك، چون هوا.

و افلاك را نتوان گفتن که ثقیل است، و نتوان گفتن که خفیف است. برای آنکه حرکت نه به‌وسط می‌کند و نه از وسط.

فایده بدان‌که بعضی از متقدمان را ظن چنان بوده است که همهٔ اجسام عنصری ثقیلند و طالب مرکزند، ولکن ثقل بعضی بیشتر بود از بعضی، و هرآنچه ثقیل بر سبق او به‌مرکز نزدیکتر.

و این ظن خطاست. [۱۵۶ پ] و اگر نه لازم آمدی که حرکت هوا از زیر آب چون بسیار بود از حرکت کمتر از حرکت او بود وقتی که اندك بود.

و همچنین بعضی دیگر ظن برده‌اند که زمین که درمیان افتاده است از بهر جذب هر جزوی از فلك بود او را، و چون همهٔ اجزاء فلك را با او یك نسبت بود، محال بود که به‌جهتی دون جهتی منجذب تواند شد. و این ظن هم باطل است. و اگرنه در وقتی که سنگ برانداختندی، لازم آمدی که به‌سوی فلك منجذب شدی، چه مانع دراین صورت موجود نیست.

فایدهٔ دیگر بدان‌که هر جسمی که حجم او چند حجم آب بود، و ثقل او چون مثل ثقل آب، چون آنرا در آب اندازند، از جایگاه آب همان قدر بگیرد که جسم آب، که چون جسم مثل او بود، و نه با زیر آب نشیند و با روی آب افتد، و بر وجهی بود که سطح ظاهر آن جسم با سطح ظاهر آب راست بود. و اگر حجم آن جسم ثقیل‌تر بود از آب، بی‌شك با زیر نشیند. و اگر خفیف‌تر بود آن‌قدر در آب فرو رود که اگر مکان آن قدر پرآب کنند آن آب مساوی او بود در ثقل، و باقی در بیرون آب بماند، چنانکه در جویها که برسر آبها اندازند مشاهده کنند. والله اعلم.

باب دوم در ترتیب اجسام بسیط و تقدم بعضی بر بعضی.

هر جسمی که او متحرك باشد به‌حرکت مستقیم لامحاله ترك جهتی و قصد به‌جهتی کند. پس لازم آید که سابق برجهت نبود، بل بعدازجهت تا با جهت بود ومحدد جهت بی‌شك متقدم بود. [۱۵۷ر] پس مجدد جهت متقدم بود براجسام که حرکت مستقیم کنند.

و بباید دانست که جسمهای مستدیر طبیعت ایشان مخالف طبیعت جسمها بود که حرکات مستقیم کنند. برای آنکه اختلاف در معلولها موجب اختلاف در علتها بود. و طبیعت جسمهای مستدیر که آنرا طبیعت خامسه خوانند واحد به‌نوع نیست، بل جنس واحد است. برای آنکه اختلاف ایشان در جهت حرکات و در سرعت و بطؤ، چنانکه بعداز این معلوم شود، دلالت براختلاف طبیعت ایشان می‌کند.

سؤال اگر گویند که: اتفاق جسمها درحرکت سبب اتفاق طبیعت آن جسمها بود، و اختلاف جسمها در حرکت سبب اختلاف طبیعت آن جسمها. پس واجب بود که آب و زمین و همچنین هوا و آتش متفق باشند در طبیعت، برای آنکه آب و زمین را اتفاق در حرکت است، چه هردو حرکت بسوی سفل کنند. و آتش و هوا را همچنین اتفاق در حرکت است، چه هر دو حرکت به‌سوی فوق

کنند.

جواب حرکت آب و زمین متفق نیستند به‌نوع، بل متفقند به جنس. و ما اتفاق طبیعت به‌نوع گفتیم که واجب بود درصدور اتفاق حرکت به‌نوع.

و بباید دانست که واسطه حرکت شبانروزی فلك اول را که آنرا فلك معدل‌النهار خوانند و خالی از کواکب بود ثابت کردند. و به‌حرکت کواکب ثابته فلك دوم که آن را فلك‌البروج خوانند و همه کواکب ثابته آنجا بود ثابت کردند. [۱۵۷ پ] و بعداز آن به‌واسطهٔ حرکت زحل فلك سیوم، و به‌واسطه حرکت مشتری فلك چهارم، و به‌واسطه حرکت مریخ فلك پنجم، و به‌واسطه آفتاب فلك ششم، و به واسطه حرکت زهره فلك هفتم، و به واسطه حرکت عطارد فلك هشتم، و به واسطه حرکت قمر فلك نهم. و ازین فلکها فلك اول و دوم ترکیب نیافتند، و در باقی افلاك ترکیب ثابت کردند، چنانکه در کتب هیأت مذکور است.

و بعداز این افلاك نه‌گانه عناصر چهارگانه بود بعداز فلك قمر کرهٔ آتش بود، و بعداز آتش کرهٔ هوا، و بعداز هوا کرهٔ آب، و بعداز آب کرهٔ خاك.



باب سیوم در تمامی سخن در احوال فلك

و آن شش فصل بود.

فصل اول دربیان آنکه برمحدد جهات حرکت مستقیم جائز نبود، و متحرك بود به حرکت مستدیر و بسیط بود.

بدان‌که برمحدد جهات حرکت مستقیم جائز نبود، و اگرنه، لازم آید که از جهتی به‌جهتی حرکت کند. پس لازم آید که پیش‌از

او جهت بود، و پس او محدد جهات نبود، و ما او را محدد جهات فرض کرده‌ایم.

و واجب بود که محدد جهات بسیط بود. برای آنکه اگر نه بسیط بود، مرکب بود. و اگر مرکب بود؛ لازم آید که اجزاء او را جهات بود که سابق برآن اجزاء، پس او محدد نبود. و همچنین لازم آید اگر مرکب بود، که ممکن بود که اجزاء او از یکدیگر جدا گردند. و اگر ممکن بود که اجزاء او از یکدیگر جدا گردند، لازم آید که جهت پیش ازو بود. پس لازم آید که او محدد جهت نبود، و ما او را محدد جهت[۱۵۸ ر] فرض کردیم، و این محال بود. پس لازم آید که محدد جهت مرکب بود. و چون ثابت شد که مرکب نبود، لازم آید که بسیط بود. چون بسیط بود گوئیم: حاصل آمدن او بر وضعی معین از وضعها که او را ممکن است اولی نبود، از حاصل آمدن بر وضعی دیگر. پس زوال او از آن وضع ممکن بود. پس درو میلی واجب بود که اقتضاء حرکت مستدیر کند. پس‌او متحرك بود به‌حرکت مستدیر.

و براین برهان چند شك گفته‌اند:

شك اول آنست که گویند که از امکان حرکت وجود میل بالفعل لازم نیاید، بلکه از حرکت بالفعل وجود میل بالفعل لازم‌آید. پس اگر وجود میل به وجود حرکت ثابت کنند دور لازم آید.

شك دوم اگر محدد جهات برای آنکه بسیط بود او را میل مستدیر که سبب حرکت مستدیر بود باشد، لازم آید که همهٔ عناصر را میل مستدیر که سبب حرکت میل مستدیر بود باشد. پس همهٔ عناصر لازم آید که متحرك مستدیر باشد.

شك سیوم هیچ شك نیست که چون فلك بسیط بود، همهٔ اجزاء او یکسان بود. و چون چنین بود فرق میان اجزاء ا زفلك که حرکت بدان کند و میان دیگر اجزاء، پس اگر از یکسانی اجزاء در طبیعت تغییر در وضع لازم آید، واجب بود که درو میلهای نامتناهی بود.

و چون درو میلهای نامتناهی ممکن بود، حرکات مختلف نامتناهی واجب بود، هم بدان دلیل که [۱۵۸ پ] مذکور شد.

اما جواب از شك اول آنست که امکان حرکت کافی است در ثبوت میل طبیعی که سبب حرکت بود درین صورت، برای آنکه با وجود این امکان وقطع‌نظر از جملهٔ موانع‌غریب‌امکان‌تحریك به‌سبیل قسر بود. و امکان تحریك به‌سبیل‌قسر موجب‌وجودمیل‌طبیعی بود، چه ما بیان‌کردیم که هرجسمی که‌اورا امکان حرکت‌قسری‌بود که‌درو میل طبیعی بود. و چون درو میل طبیعی موجود بود؛ حرکت او را لازم بود، چه هیچ عایق در فلك تصور نتوان کرد.

و اما جواب از شك دوم آنست که عناصر را میل طبیعی ثابت است که اقتضاء حرکت مستقیم کند. پس محال بود که درو میل مستدیر فرض توان کردن، چه اجتماع دو میل مختلف در یك جسم محال.

اما جواب از شك سیوم آنست که در افلاك لابد بود از سببی که آن سبب اقتضاء خاص گردانیدن بعضی از اجزاء او حرکت کند، و بعضی دیگر به‌غیر این. و آن سبب نتواند بود که راجع با فلك بود، چه در بسیط این اختلاف محال بود، بل راجع بافاعل بود، چه‌تواند بود که در فاعل او ترکیب به‌وجهی که عقل بشری بدان نرسد افتاده بود.

و بباید دانست که بودن نسبت محدد جهات بافلکهایی بود [که] در زیر او افتاده‌اند، و در جهت حرکت با مقدار حرکت مخالف او باشد یا با اجسام ساکن چون زمین و غیره.

فصل دوم در بیان آنکه خرق [۱۵۹ ر] و التیام و کون و فساد و سردی و گرمی بر محدد جهات محال بود.

بدان‌که بنابر آنکه میل مستقیم در محدد جهات ممتنع بود، چند امر لازم آید:

اول آنکه نشاید که محدد جهات را خرق و التیام بود، برای آنکه اگر او را خرقی پیدا شود در آن حالت اجزاء او به‌سبیل استقامت واجب بود که متحرك شود. همچنین چون التیامی بعداز خرق پیدا شود، واجب بود که هم به سبیل استقامت حرکت با جای خود کند، و بهر دو تقدیر لازم آید که آنچه محدد جهات او را فرض کردیم محدد جهات نبود.

دوم آنکه نشاید که او را کون و فساد بود، برای آنکه هرجسم به‌حسب صورت نوعی اقتضاء مکانی خاص کند. پس اگر او را کون و فساد ممکن بود، لاشك او را پیش از کون مکانی بود، و بعداز کون مکانی دیگر. پس اگر حصول صورت دوم او را در مکانی بود که به‌حسب صورت دوم غریب نبود، پس صورت اول او را در مکانی غریب بود. پس اقتضاء میل کرده به‌مکانی که غریب نبود. و اگر حصول صورت دوم در مکانی بود که غریب بود، پس اقتضاء میل کند به‌مکانی که غریب نبود، لازم آید که آن نوع او آنچه مکان خود با او گذاشته بود قبول حرکت مستقیم کرده بود. پس بهر دو تقدیر حرکت مستقیم لازم آید، و ما گفتیم که: محدد جهات را حرکت مستدیر واجب بود.

سیوم آنکه محدد جهات را نشاید که نمو یا ذبول ممکن بود، چه حرکت در نمو [۱۵۹ پ] و حرکت در زبول جـز به‌سبیل استقامت نبود. و ما گفتیم که حرکت محدد جهات برسبیل استقامت محال بود.

و چهارم آنکه نشاید که او را حرارت وبرودت بود، برای آنکه حرارت اقتضاء خفت کند، و ما گفتیم که محدد جهات را خفت ممکن نبود. چه خفت اقتضای حرکت به‌سوی محیط بر سبیل استقامت کند. و همچنین نشاید که او را برودت بود اقتضاء ثقل کند و ما گفتیم: محدد جهات‌را ثقل ممکن نبود چه ثقل اقتضای حرکت به‌سوی مرکز کند برسبیل استقامت.

فصل سیوم‌در بیان آنکه افلاك را رنگ نیست.

گوئیم: افلاك را هیچ لون نیست، به دو دلیل:

یکی آنکه بسیط است، و لون تابع مزاج بود. و این دلیل ضعیف بود برای آنکه ماه بسیط است و او را لون نیست.

دلیل دوم آنست که اگر او را لون بودی، لازم آمدی که کواکب ثابت و بیشتر سیارات را ندیدندی.

اما سبب آنکه‌او را ازرق می‌یابند آنست که در نفس خود شفاف است، و شفاف چون از پس وی جسمی ملون نیفتاده بود تاریك بماند، و در هوا لامحاله اجزاء اعتباری روشن محسوس بود. و چون تاریك و روشن با یکدیگر آمیخته می‌شود از آن مجموع تخیل ارزقی می کنند.

فایده بدان‌که سبب مجرد که آنرا راه کهکشان خوانند، جمعی گفته‌اند که: بخارهایی دخانی که در هوا ایستاده است، و جمعی گفته‌اند که: کوکبهاء خرد اندك ضوء است [۱۱۵ ر] که نزدیك هم افتاده‌اند. و تمیز میان آن کوکب نمی‌توان.

وجه اول باطل است، برای آنکه اگر بخارهایی دخانی بودی چنانکه ایشان تصور کرده‌اند، لازم آمدی که به‌نسبت با مواضع مختلف شدی، و همچنین لازم آمدی که به‌نسبت با اوقات مختلف شدی، چه محال بود که بخارات درهوا سالهای نامحصور بریك وجه بود، پس وجه دوم حق بود.

فصل چهارم دربیان حال ماه و کواکب.

بدان‌که نور ماه از آفتاب است، و این حکم به‌سبیل حدس معلوم بود. برای آنکه مقدار نور او به‌حسب دوری و نزدیکی به آفتاب مختلف می‌شود. و در وقتی که زمین میان او و آفتاب‌می‌افتد نور او به یك‌بار نیست می‌شود. و چون هریك از عاقلان این احوال

با خود باز گرداند، عقلش حکم کند برآنکه نور ماه از آفتاب است.

اما در محول[1] اختلاف کرده‌اند که از چیست. و محول او آن سیاهی است که بر صفحهٔ او ظاهر است بریك وضع، و هرگز مختلف نمی‌شود. چندی گفته‌اند عکس دریاها و کوههاست که مقابل او افتاده است که درو پیدا شده، همچنانکه عکس صورتها که در آیینه‌ها پیدا شود. و چندی گفته‌اند که: از جهت آنست که حائلی پیش‌آمده است، و از آن وضع معین نور زایل گردانیده و این حایل یا عنصری بود یا فلکی، و عنصری تواند بود که مرکب بود همچون بخار یا دخان، و فلکی یا مرکوز نبود درو یا مرکوز بود. و ازین پنج قسم چهار قسم اول باطل.

اما بطلان [۱۱۵ پ] قسم اول بدان بود که مختلف می‌شود به‌نسبت با مواضع. و اگر از جهت آن عکسها بودی، اختلاف لازم آمدی. همچنانکه درعکس صورتها که در آیینه‌ها پیدا گردد اختلاف بود.

و از بطلان این قسم بطلان قسم دوم و سیوم هم ظاهر بود.

اما بطلان قسم چهارم بدان بود که چون مرکوز نبود، لازم آید که دایم ندیدندی به‌حسب اختلاف مواضع بینندگان، ولکن دائم می‌بینند.

و چون این چهار قسم باطل شد قسم پنجم متعین بود. و آن آنست که از جهت امری فلکی بود که در ماه مرکوز بود. و اما نورهای ستارگان، اگرچه چندی گفته‌اند که: از آفتاب است، بلکه از ذات خود دارند. و دلیل براین آنکه اگراز آفتاب بودی، لازم آمدی که همچنانکه ماه را نور زیاده و نقصان به‌نسبت با آفتاب حاصل است، کواکب را نیز زیاده در نور به نسبت با آفتاب بودی.

۱ـــ سماد عالم طبیعی شفا ۳۸: محو.

فصل پنجم دربیان حرکات ستارگان.

قومی از متقدمان گفته‌اند که: فلکها ساکنند، و کوکبها در افلاك حرکت می‌کنند، چنانکه ماهیان در آب.

و قومی دیگر گفتند: که هم‌افلاك حرکت می‌کنند، و هم ستارگان در افلاك.

و قول این هردو قوم باطل بود، چه بیان کردیم که خرق و التیام مرافلاك را ممکن نیست.

و قومی دیگر گفتند که: افلاك حرکت می‌کنند و کواکب مرکوزند در افلاك. و این طائفه در مبدأ حرکت اختلاف کردند:

چندی گفتند: کوکب مبدأ تحریك بود، و حرکت بدان ازآن [۱۱۱ ر] پیدا شود، چنانکه درحرکت حیوان که مبدأ تحریك دل بود و حرکت بدان از آن پیدا شود.

و چندی گفتند: مبدأ تحریك خود فلك [است]، چه او بدان متحرك بود، به‌دلیل آنکه چون سکون او را ممکن نبود، و حرکت او را ضروری بود.

و از این طائفه که گفتند که: کوکب مرکوز است د ر فلك چندی برآنند که کوکب را حرکت در وضع نبود.

و چندی گفتند که: او را حرکت در وضع لازم بود، چه بسیط است، و حکم او در طلب خروج کمال از قوت به‌فعل چون افلاك بود که به‌واسطه حرکت بود.

فصل ششم در آنکه عالم بیش‌از یکی نیست.

بدان‌که اگر فرض کنیم که عالمی دیگر غیر این عالم بود، لازم بود که او را شکلی‌کری بود. و لامحاله خلاء لازم آید. برای آنکه سطح بیرون هر دو با یکدیگر متصل باشد یا نباشد، لامحاله میان هر دو بعدی تصور توان کرد. و اگر بعد را با ماده فرض کنی،

جسم لازم آید؛ و اگر بی‌ماده، خلاء، و این هر دو قسم محال بود.
دلیل دیگر اگر دو عالم فرض کنیم که همان اجسام که دریکی موجود بود از آب و هوا و زمین و غیر آن، درآن دیگر موجود بود، لازم [آید] که جسمهائی که ایشان را یك طبیعت بود، مکانها مختلف بود، و این محال بود، برای آنکه طبیعت این اجسام اقتضاء به‌مکان اتصال این اجسام به‌یکدیگر کند. و اگر فرض کنیم که در یك مکان به‌یکدیگر متصل گردند، لازم آید که آن مکان دیگر طبیعی نبود. و اگر چنین نبود، لازم آید که یك جسم را [۱۱۱ پ] دو مکان طبیعی بود. و این محال باشد. والله‌اعلم.

***

قسم چهارم در بحث بسائط عنصری و مرکبات از آن بسایط.

و آن مشتمل بر پنج باب بود.

باب اول در بیان کون و فساد و آنچه بدان متعلق بود.

و آن دو فصل بود.

فصل اول در کیفیت و بیان کون و فساد.

بدان‌که کون و فساد عبارت بود از زایل شدن صورتی نوعی و حادث شدن صورت دیگر. و استحالت عبارت‌بود از ازالهٔ[1] کیفیتی و حادث شدن کیفیتی دیگر مخالف کیفیت اول. اما کون و فساد میان عناصر اربعه محسوس است.
و چون اعتبار کون و فساد میان عناصر اربعه کنند، دوازده ممکن بود. برای آنکه هریك از این چهار چون با سه اعتبار کنی دوازده حاصل آید. اما این دوازده به‌حقیقت راجع با شش می‌شود:

۱ــ ص: اول.

دو میان آب و زمین، و دو میان هوا و آب، و دو میان آتش و هوا، و دو میان زمین و آتش. برای آنکه‌محال بود که زمین هوا شود تا او اول آب نشود، و همچنین محال بود که هوا زمین شود تا اول آب نشود. و دیگر محال بود که آب آتش شود تا اول‌هوا نشود. وهمچنین محال بود که آتش آب شود تا اول هوا نشود. چه دو جسم که در همهٔ کیفیت ضد یکدیگر باشند محال بود که یکی آن دیگر شود.

اما آنکه آب زمین شود همچنانکه در بعضی از مواضع مشاهده کنند که چون آب از چشمه بیرون می‌آید [۱۱۲ ر] سنگ می‌شود.

و اما آنکه زمین آب شود چنانکه از اصحاب اکسیر مشاهده می‌شود که اجسام صلب را به‌آبهای گرم که بخورد آن اجسام دهند آب گردانند. و اما آنکه آب شود، چنانچه در بخار مشاهده کنند.

اما آنکه هوا آب شود، چنانکه مشاهده می‌شود قطره‌های آب بر اطراف ظرفها که از زر و نقره و مس ساخته باشند و یخ درآن نهند، چه آن قطره‌های آب که بر اطراف آن ظروف می‌شود، یا از جهت آن بود که به رشح از آن ظرفها بیرون می‌آید چنانکه ظن بردند گروهی. یا از جهت آن بود که اجزاء آبی در هوا متفرق است و برآن می‌نشینند، چنانکه طائفهٔ دیگر گما ن‌بردند، یا از جهت آنکه هوا آب می‌شود.

اما قسم اول باطل است، برای آنکه در غیر موضع رشح می‌یابیم. مثلا اگر طاسی مسین را همه برنج کنیم، این رشح براطراف نیمهٔ بالا می‌یابیم. و دیگر آنکه اگر از رشح بودی، لازم آمدی که در ظرفهای سفالی یافته شدی، و در آن کمتر می‌یابیم.

و همچنین قسم دوم باطل است، برای آنکه چندانکه قطرها پاك می‌کنند، مثل آن ظاهر می‌شود هم در آن زمان‌که اول ظاهر می‌شود و بس دور می‌نماند که در آن قدر هوا که برآن اطراف محیط بود این همهٔ اجزاء آبی بود. و اگر از دیگر هوا که دورتر بود آن حاصل آمدی، لازم آمدی که در زمانی دیرتر بودی. وچون

هر دو قسم باطل شد، قسم ثالث حق بود که مطلوب است، یعنی هوا است که بر اطراف آن ظرفها [۱۱۲ پ] از جهت سردی آن ظرفها کیفیتش مبدل می‌شود، و صورت هوایی رها می‌کند، و صورت آبی می‌گیرد.

سؤال اگر سردی ظرف یخ موجب آن است که هوایی که بر ظرف محیط بود با آب کند، باید که در مواضع که برف افتاده باشد هوای آن مواضع همه با آب گردد، چه سردی آن موضع کمتر از سردی ظرف نتواند بود.

جواب گوئیم که: شاید بود که کــون و فساد در احتیاج به شرطهایی دیگر بود. و چون ما را آن شرطها معلوم نبود، واجب نبود که کون و فساد ممکن نبود.

اما آنکه آتش هوا می‌شود ظاهر است در شعله‌های آتش که بر بالا می‌شود در انتهاء شعله آن حرارت که آتش را بود باز نمی‌ماند.

و آنکه هوا آتش میشود چنانکه در کوره مشاهده می‌افتد وقتی که می‌دمند.

و اما آنکه آتش زمین می‌شود چنانکه در صاعقه‌ها یابند که جسمهای عظیم صد من و صدو پنجاه من از آهن ومس وغیرآن‌افتد.

و اما آنکه زمین آتش شود چنانکه در بسیاری از مواضع یافتند که در کوهها به‌یک‌بار آتش افتاد و سوخت.

و درین نزدیکی به زمان ما چنین نشان دادند در کوههای مدینه که مدت سه ماه بعضی از کوهها که درآن حوالی‌بود می‌سوخت.

و از این بحث‌کون و فساد معلوم شود که ماده عناصر اربعه یکی بود.

فصل دوم دربیان شکها که بر کون و فساد و استحاله گفته‌اند، و جوابهای آن.

بدان‌که جماعتی از متقدمان انکار کون [۱۱۳ ر] و فساد

کرده‌اند. و جماعتی دیگر انکار استحاله کرده‌اند، چنین دعوی کنند که بسیط صرف موجود نیست، بلی اجزاء بسایط با یکدیگر آمیخته است.

و آن جسم را آب خوانند که درو اجزاء آبی غالب بود، و آتش آنرا که اجزاء آتش غالب. و همچنین خاك و هوا.

و آنچه آنرا کون و فساد یا استحاله تصور کرده‌اند نه کون و فساد است و نه استحاله، بل به‌یکی ازین دو وجه توان بود: یا از خارج اجزاء بسائط دیگر درو نفوذ کند، یا آن اجزاء که درو پنهان بود ظاهر گردد. و در هر دو وجه یا چنان بود که تصور کنند که صورت اول فاسد شده و صورتی دیگر کائن آمده، چنانکه تصور کنند در آب که هوا شود، یا چنان بود که تصور کنند که کیفیت اول زائل گشت، و کیفیتی دیگر حاصل آمد. چنانکه تصور کنند در آب سرد که گرم شود.

اما دلیل بربطلان آنکه تبدیل درصورت کیفیت نه از جهت نفوذ اجزاء خارجی بود از چند وجه بود.

وجه اول آنست که گوئیم انسان مثلا در وقت غضب گرم شود، و جسم گرم می‌شود در وقت حرکت، بی‌آنکه تصور نفوذ چیزی از اجزاء ناری از خارج درو توان کرد.

وجه دوم گوئیم: به‌یك شعلهٔ آتش کوهی از کبریت بتوان سوخت. و نتوان گفت که آنهمه شعله‌های آتش که از سوختن آن کوه کبریت حاصل آمد آن یك شعله بود.

وجه سیوم اگر ظرف زرین یا مسین بر سر یخ نهند بر اطراف بالایی [۱۱۳ پ] آن طرف نقطه‌های آب پیدا آید، چنانکه در فصل گذشته گفتیم، و بتوان گفتن که آن قطره‌های آب یخ بود که قصد سوی بالا کرد، چه یخ قصد سوی بالا بکند.

وجه چهارم آنست که دو جسم سخت را چون در یکدیگر سائیم، گرمی تمام درآن توان یافت، بل وقتها نیز آتش توان یافتن

که بیرون جهد، با آنکه در آن سائیدن هیچ اجزاء ناری درو از خارج تصور نتوان کرد. و همچنین آبها و چیزهای دیگر که درو سیلان بود، چون در ظرفها کنند، و سرش ببندند، و یك ساعت آنرا حرکت دهند، در آن حرارتی تمام یابند، یا آنکه تصور هیچ نفوذ از اجزاء ناری در آن نتوان کرد.

وجه پنجم آنست که اگر دو جسم یکی سفالین و یکی مسین پر آب کنند، و برسر آتش نهند اگر گرمی به نفوذ اجزاء ناری بود، لازم آید که اول آب ظرف سفالین گرم شود، و بعد از آن آب ظرف مسین، چه نفوذ آتش در ظرف سفالین زودتر بود.

اما دلیل بربطلان تبدل درصورت و کیفیت که از جهت پیدا شدن آن اجزاء بسیط بود که درو موجود است، از دو وجه بود:

وجه اول آنکه گرمی آب اگر از جهت ظاهر شدن اجزاء ناری بودی که درو موجود باشد، لازم آمدی که چون آن اجزاء بیرون آمدی اندرون آب سرد شدی.

و دیگر آنکه پیش از آنکه گرمیش دربیرون ظاهر کند، اگر کسی دست در اندرون آب بردی، دستش بسوختی. [۱۱۴ ر]

وجه دوم گوئیم: آتشی که در وقتی که آبگینه را گدازند در آبگینه گداخته می‌یابند. اگر در اندرون آن آبگینه پیش از گداختن موجود بودی، لازم آمدی که حس آنرا دریافتی. چه آبگینه شفاف است، و شفاف از دیدن منع نکند.

سؤال اگر گویند که: اجزاء ناری در بعضی از داروها مثل فرفیون و غیره بسیار بود، که حس آنرا در نیابد، و اگر چه آنرا نیك خرد کنند و بسایند. و چون چنین بود، چرا نشاید که حال آبگینه همچنین بود.

جواب آنست که گوئیم اجزاء ناری کـه در فرفیون ظاهر نمی‌شود در وقت خرد کردن و سائیدن، جهت آنست که کیفیت مزاج او مانع می‌شود. پس اگر شما اعتراف کنید به‌کیفیت مزاجی

که خلاف قول خود کرده باشید، چه کیفیت بعداز استحاله تواند بود. و اگر اعتراف نکنید، همچنانکه اول در آبگینهٔ گداخته گفتیم، لازم آید.

***

باب دوم در بیان عدد عناصر و کیفیت مزاج،

و آن چهار فصل بود:

فصل اول دربیان اصول کیفیات محسوسه

بدان که کیفیات که آنرا به حس لمس در می‌توان یافت بسیار بود، اما اصول آن چهار بود: حرارت و برودت و رطوبت و یبوست.

اما حرارت خود ظاهر است، و از خاصیت او آنست که درجسم میلی که سبب حرکت او بود به‌بالا پیدا کند، و جمع میان مثلان و جدائی میان مختلفان ظاهر گرداند. چه اگر مرکبی از جسمی‌لطیف و جسمی کثیف را گرم کنند، لطیف زودتر گرم شود و کثیف دیرتر [۱۱۴ پ] و آن لطیف لامحاله جهت آن گرمی اقتضای جدایی از آن کثیف کند، و به دیگر اجسام لطیف که مجاور او باشند پیوندد. و کثیف جهت آنکه گرمی درو تأثیر نکرده بود، چنانکه در لطیف، اجزاء او میل سوی سفل کند و با یکدیگر متصل گردند. و همچنین دیگر از خاصیت او آنست که جسم تر را سیاه کند. چنانکه در هیزم تر مشاهده افتد، و جسم خشك را سفید کند چنانکه در گچ.

و اما برودت وجود او نیز ظاهر است، چون وجود حرارت، و خاصیت او خلاف اینهاست که یاد کردیم در حرارت. و چندی گفته‌اند که برودت عدم حرارت است، و این باطل است. چه برودت محسوس است، و عدم محسوس نبود.

و اما رطوبت کیفیتی بود که بدان جسم را آسانی قبول شکل

و ترک شکل دست دهد. و جماعتی از رطوبت تری که در آب ومثل آن بود فهم کرده‌اند. و این تصوری است باطل، چنانکه بعداز این بدانی.

اما یبوست کیفیتی بود که بدان جسم را دشواری قبول شکل و ترک شکل حاصل آید.

و از این کیفیات چهارگانه حرارت و برودت را کیفیت فاعل خوانند، و رطوبت و یبوست را کیفیت منفعل. و معنی کیفیت فاعل آن بود که جسم به‌واسطه آن فعل کند در غیر، و معنی کیفیت منفعل آنکه جسم واسطه آن منفعل گردد از غیر.

فصل دوم دربیان آنکه بسایط عنصری چهار بود.

چون کون و فساد د ر بسایط عنصری [۱۱۵ ر] ثابت کردیم، لامحاله حرکات مستقیم بسائط عنصری را ثابت بود، و حـرکات مستقیم یا از محیط به‌جهت مرکز بود و برودت لازم او بود، یا از مرکز به‌جهت محیط و حرارت لازم او بود. و بهر دو تقدیر قبول شکل و ترک شکل مرآن متحرک‌را یا به آسانی‌تواندبود یا به‌دشواری. اگر به‌آسانی بود؛ رطوبت لازم او بود، و اگر به دشواری بود، یبوست لازم او بود.

پس بدین اعتبار بسائط عنصری چهار بود:

قسمی آنکه حرکت او از مرکز به‌سوی محیط بود، و قبول شکل و ترک آن به دشواری کند، وآنرا آتش خوانند، و لامحاله طبیعت او گرم و خشك بود.

و قسمی آنکه حرکت او از مرکز به‌سوی محیط بود و قبول شکل و ترک آن به‌آسانی کند، و آنرا آب خوانند، و لامحاله طبیعت او سرد و تر بود.

و قسمی آنکه حرکت او از محیط به‌سوی مرکز بود، و قبول شکل و ترک آن به‌دشواری کند، و آنرا خاك خوانند، و لامحاله

طبیعت او سرد و خشك بود.

فصل سیوم در مزاج

بدان‌که چون اجزاء عناصر را که در غایت خردی باشد با یکدیگر آمیختگی حاصل شود، یا صورتهای نوعی از عناصر فاسد گردد، یا نگردد. نتواند بود که فاسد گردد، برای آنکه چون مرکب را در قرع و انبیق می‌نهیم همان عناصر را باز می‌یابیم. و چون این صورتها فاسد نمی‌گردد، یا هریك از آن عناصر بدان کیفیت که مقتضای طبیعت اوست می‌ماند یا نمی‌ماند. نتواند بود که هم بدان کیفیت باقی ماند، برای آنکه در مرکب همان گرمی که در آتش می‌یابیم. [۱۱۵ پ] نمی‌یابیم، و همان سردی که در آب می‌یابیم نمی‌یابیم.

و چون هم بدان کیفیت بماند، لازم آید که میان ایشان فعلی و انفعالی بود. و چون میان ایشان فعلی و انفعالی بود، یا فاعل ماده بود و منفعل صورت یا کیفیت، یاعکس، چه نتواند بود که فاعل و منفعل یا ماده بود یا صورت یا کیفیت. پس گوئیم: اگر فاعل کیفیت یا صورت بود، نشاید که منفعل هم کیفیت یا صورت بود. و اگرنه، لازم آید که غالب مغلوب و مغلوب غالب گردد. پس گوئیم نتواند بود که فاعل ماده بود، چه ماده درهمه یکی است، پس لازم آید که فاعل صورت بود، و منفعل ماده. و مراد از آنکه گوئیم: ماده منفعل است آنست که ماده درآن کیفیت که داشت استحاله پذیر شد.

و بباید دانست که صورت نوعی جسم در مادهٔ خود تأثیر که کند بی‌واسطهٔ کیفیت کند، بل به‌ذات کند، اما در غیر مادهٔ خود به‌واسطه کیفیت کند. قبلا صورت نوعی آتش که اقتضای حرارت کند اگر تنها بود، آن اقتضاء در مادهٔ خود کند. و اگر با آب آمیخته بود، آن اقتضاء به واسطهٔ تأثیر حرارت در آب کند. و همچنین در جانب دیگر بسایط تصور باید کرد. پس چون میان عناصر براین وجه فعل

و انفعال حاصل شود، لامحاله کیفیتی که متشابه بود در همهٔ اجزاء آن مرکب پیدا گردد آن کیفیت را مزاج خوانند.

پس مزاج کیفیتی بود متشابه که حاصل شود از آمیختن کیفیات اجزاء خرد عناصر با یکدیگر. چون معلوم شد که کیفیات عناصر [۱۱۶ ر] حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بود بی‌شك مزاج مرکب بود از آن کیفیات.

و بدان‌که مزاج دوگونه بود: مزاج ثانی، مزاج اول، چنانکه زیبق و کبریت.

و مزاج دوم چون مزاج زر و نقره، چه مزاج زر و نقره از امتزاج زیبق و کبریت بود که زیبق و کبریت در مرتبه اول از مزاج افتاده بود.

فائده بدان‌که مرکبات مزاجی تأثیری که کند یا به‌نفس مزاج کند، یا به‌چیزی که تابع مزاج افتاده بود، یا به‌چیزی که سابق بر مزاج افتاده بود. اگر به نفس مزاج کند، آنرا به‌کیفیت خوانند. چون خون که گرمی کند، و بلغم که سردی کند. و اگر به‌امری که تابع مزاج افتاده بود کند، اگر بریك وتیرهٔ واحد افتاده بود؛ آنرا مؤثر به خاصیت خوانند، چون مغناطیس که جذب آهن می‌کند. و اگرنه بریك وتیرهٔ واحد بود، آنرا مؤثر به‌قوت نفسانی خوانند. چون حیوانات که افعال و حرکات از ایشان صادر می‌شود. و اگر به‌امری که سابق بر مزاج بود تأثیر کند، آنرا مؤثر به عنصر خوانند، چون حرکت کردن بعضی از موالید از فوق به‌سوی سفل.

فصل چهارم دربیان اقسام مزاج .

بدان‌که مزاج بر وجهی بود که مقدار کیفیات بسایط او درآن ممترج متساوی بود، یا نبود. اگر متساوی بود، آنرا معتدل حقیقی خوانند. و این معتدل را وجود نبود، برای آنکه چون اجزاء بسائط او متساوی باشد [۱۱۶ پ]در کیفیت محال بود که او را مکانی

بود، چه بیان کردیم که مکان مرکب مکان آن جزء بود که در آن مرکب غالب بود.

و اگر متساوی نبود، آنرا خارج از اعتدال حقیقی خوانند.

و خارج از اعتدال حقیقی یا چنان بود که او را آن قسط از عناصر به‌حسب کمیت و کیفیت که بباید حاصل بود، یا نبود.

اگر حاصل بود، آنرا معتدل خوانند. و این معتدل غیر از معتدل حقیقی بود.

و اگر حاصل نبود، آنرا خارج از اعتدال خوانند.

و معتدل بدین معنی هشت قسم بود.

اول اعتدال نوعی به‌قیاس با خارج از نوع، و آن چون مزاج انسان بود نسبت با دیگر انواع.

دوم اعتدال نوعی، لیکن به‌قیاس با داخل نوع، و آن چون مزاج شخصی بود که معتدل‌ترین اشخاص انسان بود.

سیوم اعتدال صنفی به‌قیاس با خارج از صنف، و آن چون مزاج اهل هند بود مثلاً به‌قیاس با مزاج دیگر اصناف که داخل انسان باشند.

چهارم اعتدال صنفی به‌قیاس با داخل صنف، چون مزاج شخصی که معتدل‌ترین اشخاص صنف بود.

پنجم اعتدال شخصی به‌قیاس یا خارج از شخص، چون مزاج هریك از اشخاص مادام که تندرست باشد.

ششم اعتدال شخصی به‌قیاس با داخل احوال شخص، چون مزاج هر شخصی مادام که بر بهترین احوال بود.

هفتم اعتدال عضوی بقیاس با خارج از عضو، چون مزاج هریك از اعضاء مادام که آن عضو صحیح بود.

هشتم هم اعتدال عضوی [۱۱۷ ر] به‌قیاس با احوال داخل عضو، چون مزاج هریك از اعضاء مادام که بربهترین حالی که او را متمکن بود باشد.

و خارج از این اعتدال هم هشت قسم بود، برای آنکه خروج از این اعتدال یا در یك کیفیت بود، چنانکه در حرارت تنها، یا در رطوبت تنها، یا در یبوست تنها، یا در دو کیفیت، چنانکه درحرارت و رطوبت، یا در حرارت و یبوست، یا در برودت و یبوست، یا در رطوبت و برودت.

***

باب سیوم در تمامی سخن در عناصر

و آن پنج فصل بود:

فصل اول در اسامی عناصر.

بدان‌که این عناصر اربعه را ارکان خوانند بدان اعتبار که اجزاء عالم کون و فساد است، و اسطقسات خوانند بدان اعتبار که مرکبات این عالم از آن مرکب بود، و عناصر خوانند بدان اعتبار که مرکبات را چون از یکدیگر بگشایند بدان رسند، و چنانکه معلوم شد چهار بود آتش و هوا و آب و زمین.

فصل دوم در تمامی سخن از آتش.

بدان‌که چندی گمان بردند که حرارت صورت مقوم آتش بود، و این گمانی خطا بود، برای آنکه صورت مقوم قبول قوت و ضعف نکند، و حرارت قبول قوت و ضعف کند، پس حرارت صورت مقوم نبود. و هیچ شك در حرارت آتش که می‌یابیم نتوان کرد.

اما خلاف در آتش که نزدیك کرهٔ قمر است کرده‌اند. چه چندی برآنند که آن آتش را حرارت نبود، چندی برآنند که بود.

دلیل آن طائفه که گفتند: آن آتش را حرارت نبود آنست [۱۱۷ پ] که اگر آن آتش را حرارت بود، لازم که هوا که مجاور

اوست با آتش گردد، و بعد از آن آب، و بعداز آن زمین. پس لازم آمدی که همهٔ عناصر آتش گشتندی.

و این سخن ضعیف است، برای آنکه اگر واجب آمدی که هر هوا که مجاور آتش بودی با آتش گردد، واجب آمدی که هرموضوع که آنجائی که آتشی افروختند چندانکه هوا بودی با آتش گشتی.

و دیگر آنکه هریکی را از عناصر چون موضعی معین هست که آن موضع بدو خاص بود، پس اگر فرض کنیم که بعضی از هوا با آتش شود از جهت مجاورت آتش، لازم آید که آن بعض حرکت کند به‌موضع آتش، و آن هوا که باقی بود متخلخل گردد، پس محال بود که همهٔ هوا آتش گردد.

و اما دلیل آن طائفه که گفتند که آن آتش را حرارت بود، آنست که چون طبیعت آتش اقتضاء حرارت می‌کند و مادهٔ او قابل حرارت، و هیچ مانعی نباید که در غایت حرارت بود.

و دیگر چون این آتش که ما می‌یابیم و با دخان‌و بخار آمیخته است اقتضاء حرارت می‌کند، آن آتش که صرف بود با دخان و بخار نیامیخته بود به طریق اولی بود که اقتضاء حرارت کند.

و همچنین آتش را یبوست ثابت کنند، و اینجایگه شکی وارد می‌نماید.

و آن شك آنست که گویند: چـون یبوست را تفسیر بدان کرده‌اند که کیفیتی بود که بدان کیفیت مرجسم را قبول شکل و ترك شکل به‌دشواری بود، لازم آید که آتش را یبوست نبود. چه چون آتش [۱۱۸ ر] در غایت حرارت بود، و هرجاکه حرارت بیشتر لطافت زیاده‌تر، قبول شکل ترك شکل آسان‌تر. پس لازم آید که آتش را یبوست نبود. چه چون آتش در غایت حرارت بود، و هرجا که حرارت بیشتر لطافت زیاده‌تر، و هرچند لطافت زیاده‌تر، قبول شکل و ترك شکل آسان‌تر، لازم آید که آتش را یبوست لازم نبود.

جواب از این شك آن بود که گوئیم که: آتش صرف مسلم

نیست که قبول شکل و ترك شکل به‌آسانی کند. چه این آتش که می‌یابیم و قبول شکل و ترك شکل به‌آسانی می‌کند از جهت آنست که اجزاء غیر آتش با او آمیخته است.

و بباید دانست که: آتش بسیط را نتوان دید، چه او را رنگ نبود، برای آنکه رنگ تابع مزاج بود. و این آتش که نزدیك ماست برای آن توان دیدن که آتش صرف نیست، بل‌آمیخته است با اجزاء. و از این جهت بود که هرجا که این آتش قوی‌تر شفاف‌تـر بود همچنانکه در شعله‌ها مشاهده توان کردن، چه آنچه اصل بـود شفاف‌تر، تاحدی که آن شعله‌ها سایه اندازند، و اصلهای آن هیچ‌سایه نیندازد.

و بباید دانست که آتشها را که افروختن نمی‌ماند، یا از جهت آن باشد که یا آتش صرف بوده باشد، همچنانکه در شعله‌ها و شهب که در کرهٔ آتش پیدا می‌شود، چنانکه بعد از این یاد کنیم؛ یا از جهت آنکه با هوا می‌شود، از جهت غلبهٔ بخار و دخان برو، چنانکه در آتشها که نزدیك ماست مشاهده کنیم. و بدان‌که بی‌شك هیچ از کره آتش با فلك متحرك بود، و اگرنه ذوذوابه وشهب را[۱۱۸ پ] با حرکت فلك متحرك یافتندی.

فصل سیوم در تمامی سخن در بحث هوا.

بدان‌که طائفه‌ای گمان بردند که هوا را حرارت نیست، و چنین گفتند که: اگر هوا را حرارت بود، لازم آید که در غایت حرارت بود، و اگر در غایت حرارت بود، آتش بود. اگر گویند: رطوبت در هوا مانع بود از کمال حرارت. گوئیم: نشاید که طبیعت هوا اقتضاء دو کیفیت متضاد کند. و این گمان خطاست، برای آنکه هیچ ضدیت میان رطوبت و حرارت نیست.

و بدان‌که چون کرهٔ آتش را قوت آن بود که هرچیز که بدو رسد او را مستحیل به‌آتش کند، آتش را یك طبقه بود و بس.

و اما هوا را چون این قوت نبود آنرا چهار طبقه تصور توان کرد:

طبقهٔ اول آنکه متصل به‌زمین و آب بود.

و طبقهٔ دوم آنکه برودت برو غالب بود، و این طبقه رازمهریر خوانند. و سبب غلبه برودت این طبقه بخارات بود که از زمین برین طبقه رسد.

و طبقه سیوم هوای صرف بود.

و طبقهٔ چهارم طبقه‌ای بود که متصل بود به کرهٔ آتش، و این طبقه آمیخته بود به‌آتش.

فصل چهارم در تمامی بحث در آب.

بدان‌که آب بر سه ربع زمین محیط است، و آن آب که محیط است آب دریاست. و سبب شوری آب دریا اختلاط اجزاء ارضی تلخ سوخته با اجزاء آب بود.

و چندی گفته‌اند که طبیعت او خود اقتضاء شوری می‌کند. و این گمان خطا است، و اگرنه [۱۱۹ر] لازم آمدی‌که همه‌آب شور بودی.

و بدان که بعضی از متقدمان گفته‌اند که: آب دریا عرق زمین است، چه همچنانکه عرق رطوبتی است که از بدن منفصل می‌شود، و آن رطوبت آمیخته با ماده بود که آن ماده فاسد بود، و از این جهت شور بود، آب دریا نیز رطوبتی است که از اجزاء زمین منفصل شده، و بعضی از اجزاء ارضی که طبیعت آن فاسد بود با آن آمیخته.

و معلوم است که این قول از تحقیق دور بود.

وبدان‌که فایدهٔ شوری آب‌دریاآن‌بودکه اگر نه شور بودی، گنده شدی از حرارت آفتاب و دیگر حرارتها، و از گندگی آن وباها پیدا شدی، و هیچ از حیوانات زنده نماندندی، و لامحاله آب ثقیل‌ترین آبها بودی، برای آنکه اجزاء ارض بسیار با آن آمیخته‌بود.

و چون همهٔ اجزاء آب قبول اختلاط با اجزاء ارضی دارند. آب را طبقات نبود، بلکه یك طبقه بود.

و واجب بودنی نیست که در دایم در یك موضوع بود، بل نقل کند از موضع به موضع به زمان دراز، برای آنکه مدد دریا از رودها و چشمه‌ها و باران بود. و معلوم است که آب چشمه‌ها و آب باران در همهٔ مواضع بر یك‌سان نبود، چه بسیار از چشمه‌ها تواند بود که خشك شود، و همچنین سالها تواند بود که باران نیاید، و در چنین اوقات دور نبود که رودها آب را فرو برد، [۱۱۹ پ] و چون رودها آب را فرو برد، دور نبود که[به] دریا منتقل شود.

و بباید دانست که طبیعت دریا اقتضاء حرکت نکند، و حرکت او به‌سبب بادها بود که از قعر او برآید، یا به‌سبب بادهایی که بر روی او زند، یا به‌سبب اندفاع آب وادیها که بدو رسد.

بدان‌که برودت آب بیشتراز برودت زمین است، چه مایهٔ حس برودت آب بیشتر از برودت زمین می‌یابیم. و این ظنی باطلست چه حس بسیاری از ناتمام را تمام می‌یابد، و اعتماد در همه‌حال به‌حکم او نبود. و بی‌شك قیاس اقتضاء آن می‌کند که زمان سردتر از همهٔ عناصر بود، چه درغایت کثافت افتاده است، و از تأثیرات شعاعات فلکی دور[1].

و بباید دانست که طبیعت آب اقتضاء برودت می‌کند، و برودت اقتضاء فسردن می‌کند. پس اگر آب را سیال یابند برای گرمی بود که آن گرمی از آفتاب و دیگر شعاعات کواکب حاصل آمده بود در وقتی که بر بالای سر گذرند، چه درآن وقت زمین گرم شود، و از برای گرمی زمین هوا نیز گرم شود، پس لازم آید که آب نیز گرم شود. و چون آب گرم شود، فسردن ازو برخیزد. اما چه‌آفتاب

۱ــ ص: حذر.

و دیگر کواکب از بالای سر دور گذرند، چنانچه در زمستان آن گرمی که گفتیم زمین را و هوا را حاصل نیاید. پس آب را کیفیت برودت که او اقتضای آن کیفیت می‌کند [۱۲۵ ر] برحال خود نماند، و برودت هوا و زمین نیز با آن باز گردند، لامحاله فسردگی درو ظاهر گردد.

فصل پنجم در تمامی بحث در زمین.

بدان‌که زمین را سه طبقه بود: طبقهٔ اول زمین صرف است، و این طبقه نزدیك بود به مرکز عالم.

و طبقه دوم طینی بود، و طین زمینی بود با آب آمیخته. و این طبقه ظاهر بود. و از جهت عکس آفتاب برآن طبقه یبوست درو ظاهر شود.

و طبقهٔ سیوم هم طبقهٔ طینی بود، لیکن آب بر این طبقه محیط بود.

فایده، بدان‌که شکل این عناصر که یاد کرده‌اند به حسب طبیعت شکل کری بود، چه دانسته‌ای که شکل بسیط جز کری نبود. و بباید دانست که وجود کوهها و تلها زمین را از کرویت بیرون نمی‌برند، برای آنکه کوهی که بالای آن هم‌فرسنگ بود به نسبت با کریت زمین چون سی‌و پنج یك پهنای یك جو بود با دائره‌ای که قطر آن یك گز بود.

فایدهٔ دیگر، بدان‌که عنصری نشاید که به‌یك بار فاسد گردد، و با عنصری دیگر شود. چه چون هریکی را موضعی معین هست، و هریك در موضع خود غالب‌تر از آن سبب خارجی بود که او را فاسد گرداند، پس محال بود که فاسد گردد. و همچنین نتواند بود که همه یا بعضی فاسد گردد، و با جسمی دیگر که غیر این عناصر اربعه بود شوند هم بدین دلیل که گفتیم.

***

باب چهارم درفعلها و انفعالها که منسوب به‌عناصر چهارگانه بود

و آن سه فصل بود:

فصل اول دربیان آنچه [۱۲۰ پ] از کیفیات صادر شود.

بدان‌که از عناصر چهارگانه به‌واسطهٔ کیفیات که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است، چند فعل و انفعال پیدا می‌شود.

اما آنچه از حرارت پیدا می‌شود:

اول نضج بود. نضج عبارت بود از آنکه حرارت استحاله در جسم رطب با دید می‌آورد تا به واسطهٔ استحاله به غایتی که مقصود است برسد.

و نضج بر دوگونه بود: نضج طبیعی و نضج صناعی.

نضج طبیعی یا نضج ضروری بود یا نضج نوعی شیء.

و نضج ضروری یا نضج چیزی بود که طبیعت محتاج به جذب آن بود، چون نضج غذا، و این نضج فاسد گردانیدن جوهر غذا بود. و مانند گردانیدن به غذا خورنده، و این نضج را هضم خوانند.

یا نضج چیزی بود که طبیعت محتاج به‌دفع آن بود، چون نضج ماده‌های بد که در بدن پیدا شود. و فاعل این نضج یعنی‌نضج‌ضروری نه در آن جسم بود که نضج درآن بود، بل در خارج از آن.

و اما نضج نوعی شیء چون نضج ثمره درختها بود. و فاعل این نضج در نفس آن جسم بود که نضج درو بود. و وقتی این نضج تمامی یافته بود که آن جسم که این نضج‌درو بود به‌درجه‌ای رسیده بود که او را صلاحیت مثل خود بادیدکردن بود، اگر او را ممکن بود.

اما نضج صناعی چون نضج معاجین و اقراص بود.

بدان‌که هر جسم که او را صلاحیت نضج طبیعی بود، و نضج او را نبود، یا برای آن بود که آن حرارت [۱۲۱ ر] به افراط بوده باشد و لامحاله عفونت بادید کند، و یا برای آن بود که آن حرارت

به تفریط بوده باشد، و لامحاله [فجاجت] بادید کند.

و سبب مادی نضج اجسام رطوبت است، و سبب فاعلی حرارت، و سبب صوری موصوف شدن رطوبت به‌کیفیتی که موافق مقصود بود و سبب غائی تمامی نشو و نمای اشخاص جزوی.

دوم طبخ و فاعل او جسمی بود که در حرارتی و رطوبتی بود، و مادهٔ او جوهری بود که درو رطوبتی بود. و طبخ برجسم یابس نیز که حرارت جوهر او را از اجزاء غریب پاك کند چون زر و نقره اطلاق کنند.

سیوم شی و قلیه و کبابست و فاعل آن حرارتی خارجی بود. و مادهٔ آن جسمی رطب. پس اگر آن حرار تاز رطوبت بیرونی بیش‌از آن بردارد که از رطوبت اندرونی بود، آنرا شی خوانند، یعنی: بریان. و اگر تساوی بردارد، با واسطه میان آن جسم و فاعل بود یا نبود. اگر بود، آنرا قلیه خوانند؛ و اگر نبود، آنرا کباب خوانند.

چهارم. تبخیر، و آن حرکت دادن اجزاء رطب بود از جسم رطب بر بالا به‌سبب حرارت. و فرق میان تبخیر و تدخین آن بود که مادهٔ تبخیر جسم رطب بود، و مادهٔ تدخین جسم یا بس.

پنجم اشعال، و آن افروختن بود، و فاعل آن حرارت بود، و مادهٔ جسمی گرم و تر که چربی درو بود، با جسمی لطیف. چه اگر خشك و کثیف بود یا تر بود و چربی در او نبود، افروختگی ظاهر نشود. و جسم افروخته آن بود که ازو بخاری [۱۲۱ پ] که نه از رطوبت و برودت بود مشتعل نشود بروجهی که آتش بشده بود، و جسم متجمر یعنی جمره شده آن بود که اجزاء او بیشتر با آتش شده و از او منفصل نشده.

و چون این امور که از حرارت پیدا می‌شود معلوم کردی، بدان‌که مقابلات این امور منسوب به برودت [بود].

و اما آنچه منسوب به رطوبت بود سرعت پیوستن و سرعت

گسستن و مثل آن بود.

اما آنچه منسوب به یبوست بود شکستن وشکافتن‌وامثال آن‌بود.

فصل دوم در بیان تعاقب حرارت و برودت

چون حرارت مستولی شود بر ظاهر جسم سرد، اندرون او سرد شود. و دلیل برین آنکه آب چاه در زمستان گرمتر از [و] بود که در تابستان. و سبب این یکی از دو وجه تواند بود:

اول آنکه جسم را حرارتش از جهت نفوذ اجسامی چند لطیف حار بود که آن اجسام لطیف هم در آن جسم بود، و برودتش از جهت نفوذ اجسام لطیف بارد. پس اگر فرض کنیم که برودت بدان جسم که حرارتش از جهت نفوذ اجسام لطیف حـار درو بود مستولی می‌شود، لازم آید که آن اجسام لطیف حار از ظاهر آن جسم روی به اندرون نهد، و در اندرون آن جسم آن احسام لطیف حار مجتمع شود. پس کیفیت حرارت در اندرون آن جسم بیشتر بود که در بیرون.

و همچنین بود حال اگر فرض کنیم که حرارت بر آن جسم که برودتش از جهت نفوذ اجسام لطیف بارد درو بود مستولی شود. [۱۲۲ ر]

وجه دوم که اختیار شیخ رئیس است آنست که قوت آن جسم که اقتضاء حرارت یا برودت می‌کند، اقتضاء آن کند که آن حرارت یا برودت در همهٔ آن جسم بود مادام که کیفیتی که مخالف کیفیت او بود بدو نرسیده بود. و چون کیفیتی که مخالف کیفیت آن جسم بود بر ظاهر آن جسم مستولی شود، ممتنع بود مرآن قوت را تأثیر در محفوظ داشتن آن کیفیت بر ظاهر آن جسم، چه با وجود ضد وجود دیگر محال بود. پس محل تأثیر قوت جسم در هیچ‌وقت که ضد در ظاهر او حاصل آید کمتر از آن بود که بیش از این‌که ظهور ضد بر ظاهر آن نبود. پس فعل قوت زیاده بود، برای آنکه

فعل قوت واحد در محل کوچك زیاده از آن بود که در محل بزرگ.
چه یکسان نبود روشن یك چراغ در خانهٔ کوچك یا روشن همان چراغ در خانهٔ بزرگ.

شك. چرا نشاید که آب در زمستان گرم می‌باشد از جهت آن است که آب گرم شده، بل جهت عادت کردن بدن بود به‌سرما. چه چون بدن در زمستان سردتر از آب بود، احساس گرمی در آب کند. همچنانکه شخص به‌گرمابه می‌رود، اول آب گرمابه را گرم می‌یابد؛ و چون لحظه‌ای بنشیند، همان آب را سرد یابد. برای آنکه در اول که به‌گرمابه می‌رود، بشرهٔ او سرد است، لاجرم آب را گرم می‌یابد. و چون لحظه‌ای بنشیند و بشرهٔ او گرم شود، همان آب را سرد یابد. چنانکه گرم‌تر از آب آب‌را سرد می‌یابد.

جواب آنست که یخ و برف در آب که زمستان از چاه [۱۲۲ پ] برآورند زودتر گداخته می‌شود که از آب چاه که تابستان برآورند. پس لامحاله آب چاه در زمستان گرم‌تر شود.

فصل سیوم دربیان آنکه جسم چندانکه بزرگتر کیفیتش زیادتر.

و دلیل بدین آنست که اگر آهن پاره‌ای در آتش بسیار نهند، زودتر گرم شود از آنکه در آتش اندك. و همچنین اگر کسی در آب بسیار غوطه خورد در زمانی، برودت بیشتر یابد از آنکه هم در آن قدر و زمان در بعضی از آن غوطه خورد.

و سبب این یکی از دو وجه گفته‌اند:

وجه اول آنست که کیفیت جسم به‌حسب مقدار جسم زیاده بود، برای آنکه آبی چون مجاور آبی دیگر شود او را دو برودت بود: یکی برودت طبیعی خود و دیگر برودت مجاور. اما اگر آبی مجاور جسمی حار بود چون هوا، کیفیت برودت آن آب از حرارت هوا شکسته گردد. پس از این معلوم شود که: چندانکه جسم بزرگتر

اثر کیفیت او بیشتر.

و شکی برین وجه گفته‌اند که از این لازم آید که آب دریا در غایت سردی بود، چه او چون به‌نسبت با آب اندك بر گیری، مقدارش بسیار زیاده‌تر بود از مقدار آب اندك.

و جواب چنین گفته‌اند که: این که گفتی وقتی لازم آمدی که نسبت میان هر دو جسم در زیادتی در ضبط آمدی.

و این جواب سست می‌نماید.

و جه دوم آنست که آب بزرگ با جز تدارك آن حرارت کند که کسب کرده‌اند، از بدن آن حیوان که در آب رفته بود، آب کوچك [۱۲۳ ر] او را چندان اجزاء نبود که این تدارك تواند کردن. پس آب بزرگ را کیفیت خود که برودت بود در وقتی که مقدار آن بزرگتر بود محفوظ ماند از وقتی که مقدار آن کوچکتر بود. و شیخ رئیس براین وجه شکی گفته است که: واجب نیست که آنچه در آب می‌رود حیوان بود تا این وجه توان گفتن. والله‌اعلم.

***

باب پنجم در بیان مرکباب که آنرا نفس نبود،

و آن هفت فصل بود:

فصل اول در بیان سبب با دید آمدن سنگ و کوه و تل و گو در زمین.

بدان‌که چون حرارت تأثیر کند در گلهای دوسنده، یعنی: زمینی که اختلاط تمام با آب یافته بود، و عمل حرارت در او محکم بود، و امتزاجی تمام میان اجزاء رطب و اجزاء یابس آن گلها بادید کند؛ سنگ با دید آید. و محال بود که سنگ از زمین صرف با دید آید، برای آنکه غلبه یبوست زمین صرف را مانع بود از آنکه اجزاء

او را با یکدیگر اتصال بود.

و همچنین سنگ از آب با دید می‌آید چون در حالت سیلان یا در حالت تقطیر سرما بر او غالب شود. و این مشاهد بود در بعضی مواضع، و در بیشتر کوهها. و سبب آن با سنگ شدن آن بود که قوت معدنی برآن آب غالب بود.

و همچنین مذکور است که از مرکبات حیوانی و نباتی سر سنگ با دیدمی آید وقتی که سرَما سخت بود و شیخ‌بهاءالدین و دیگر حکماء چنین یاد کرده‌اند که این حال‌را مشاهده‌کرده‌اند. [۱۲۳پ]

و همچنین از نیران، یعنی آتشهای افروخته سنگ با دید آید، چنانکه در صاعقه‌ها بینند. و سبب بادید آمدن کوهها تواند بود که ناگاه بود، چنانکه حرارتی عظیم برگلهایی دوسندهٔ بزرگ غالب شود، و آنرا سنگ گرداند. و تواند بود که به تدریج بود.

و سبب ارتفاع بعضی زمین تواند بود که زلازل بود، وآن‌چنان بود که بخار یا دخان که سبب زلزله بود، چنانکه بعداز این بدانی پاره‌ای از زمین بردارد، و برسر پاره‌ای اندازد که مجاور بود. لامحاله این موضع که ازو آن پاره‌ای برداشته بود گوگردد، و آن موضع که برآن انداخته تل، بعداز آن تواند بود که آنرا به‌تدریج سنگ کند، تا کوه گردد، و تواند بود که نکند.

و همچنین تواند بود که از جهت جریان آب بود، چه جریان آب به تدریج موضع جریان را گو کند و طرفهای آنرا تل.

فائده: منفعت کوه آن بود که چشمه‌های آب پدید کند، و ابر بسیار از او برخیزد، و معدنیات درو پیدا کند، برای آنکه چون اجزاء زمین سست بود بخارها ازو بزودی منفصل شود. و آن‌فوائد که گفتیم کمتر حاصل شود. و نیز چون مادهٔ معدنیات بخارها بود که زمان دراز باید که در جوف ارض بود. اگرنه کوه بودی که اجزاء او در غایت محکمی بود، تا آن بخارها محفوظ ماندی؛ محال بودی با دید آمدن معدنیات.

فصل دوم دربیان بخار و دخان.

در بالا روشن کردیم که از شأن حرارت آنست که تحلیل هر جسمی کند [۱۲۴ ر] که او را قبول تحلیل بود، و همچنین اقتضاء میل آن جسم کند که درو بود بەسوی فوق. چون حرارت از شعاع آفتاب و غیر شعاع آفتاب بر مواضعی که رطوبت برآن غایب بود تابد، لامحاله بعضی از اجزاء رطب آن موضع را با هوا کند. و چون آن اجزاء...[1]

پس لازم آید که در آن دایره آن لون تواند دید، پس دایرهٔ سفید پیرامون قمر بتوان دید، و آن دایره را هاله گویند.

و بباید دانست که ابر براین وجه که گفتیم میان ستاره و ماه یا کوکب تواند بود که پیش از یك بود، و بەحسب آنچه ابر را بود هاله را یابند. و چنین مذکور است که هفت هاله برسر یکدیگر یافتەاند و هرچه زیرتر کوچكتر، برای آنکه بیننده نزدیکتر بود، و علت آن در ریاضی روشن بود.

و شیخ رئیس در شفا یاد کرده است[2] که او پیرامن آفتاب هاله را دید که رنگش چون رنگ قوس و قزح بود. و همچنین او یاد کرده است که در همدان هاله پیرامن قمر یافته که رنگهای آن مختلف بود، چنانکه در قوس قزح باشد.

و اما قوس قزح سبب آن اجزاء بخاری شفاف صقیل بودکه بر وضع استداره افتاده بود در خلاف جهت آفتاب، و از پس آن اجزاء با کوهی با تاریکی افتاده بود، و آفتاب نزدیك به افق بود. چه چون[۱۲۴ پ]درین حال بیننده نظر کند با آن اجزاء شفاف صافی، شعاع بصر از آن اجزاء منعکس شود به آفتاب، برای آنکه اجزاء صقیل بود. و لازم آید که از آفتاب بیش از لون ببینند، چه

۱ــ دو سطری در اصل سفید است.

۲ــ آثار علوی شفا ۴۹.

شکل آفتاب نتواند دید. برای آنکه آن اجزاء خرد بود، چنانکه در هاله گفتیم. پس قوس و قزح را مشاهده کند. و اختلاف رنگهای آن به‌حسب اختلاف ترکیب اجزاء بخاری بود.

فصل چهارم دربیان آثار علوی که از دخان پیدا شود.

و آن هفت بود: باد و گرد باد و شهب و ذوذوابه و سموم و علامات سرخ و سیاه در هوا و آتش که‌متصل بماند از آسمان به زمین.

بدان‌که چون دخان متصاعد شود با حرارت او وقتی که به کرهٔ زمهریر رسد کمتر شود یا نشود. اگر کم شود، لامحاله کثیف گردد. و چون کثیف گردد، طلب با زیر آمدن کند باد پیدا شود. و وقتها نیز باد از جهت تخلخل هوا و حرکت آواز جانب به جانب پیداآید.

و اگر آن دخان را حرارت کمتر نشود، لامحاله به کرهٔ آتش برسد، تا حرکت دوری آتش او را باز گرداند، یا باز نگرداند. اگر باز گرداند، گردباد که آنرا زوبعه خوانند بادید آید. و این زوبعه وقتها نیز از مصادمت دو باد با یکدیگر هم پیدا آید.

و اگر باز نگرداند، یا منقطع شود اتصال آن به‌زمین، یا منقطع نشود. اگر منقطع شود، یا لطیف بود از بخار غلیظ. [۱۲۵ ر] اگر لطیف بود؛ زود مشتعل گردد، و به آتش صرف شود، و چنان ظن برند که فرو مرد.

و اگر غلیظ بود لامحاله زمان بسیار بماند. و بیشتر اوقات بی‌شك با حرکت کرهٔ آتش حرکت کند. پس اگر متجمر نشده‌باشد، شهب و ذوذوابه پیدا گردد. و سموم نیز از بقیهٔ ماده شهب پیداگردد. و اگر متجمر شده باشد علامات سرخ و سیاه پیدا گردد.

و اگر منقطع نشود اتصال آن دخان با زمین، چون محترق شود؛ آن احتراق را متصل با زمین یابند، چنان تصور کنند که آتش از آسمان به‌زمین می‌آید.

فصل پنجم دربیان آثار علوی که از بخار و دخان چون با یکدیگر باشند حاصل آید.

چون بخار و دخان با یکدیگر آمیخته باشند، و قصد بالا کنند، چون به‌کرهٔ زمهریر رسد لامحاله بخار بسته گردد، و یا ابر گردد پس دخان یا بر طبیعت خود بماند، یا بر طبیعت خـود نماند، بل برودت درو تأثیر کند، و ثقیل گردد. و به‌هردو تقدیر طلب بیرون آمدن کند یا به‌سوی شیب یا به‌سوی بالا، و لامحاله ابر را بشکافد.

پس از مصادمت او و ابر رعد حاصل آید، و از سختی مصادمت ایشان با یکدیگر برق پیدا گردد، اگر آن دخان لطیف‌بود. و اگر غلیظ بود، صاعقه پیدا گردد.

و چنین مذکور است که از اشتعال آن دخان وقتی که از ابر منفصل شده است، زر را در کیسه سوخته است و کیسه را نسوخته.

و بباید دانست که [۱۲۵ پ] برق پیش از رعد بود. برای آنکه صورت را لابد بود از حرکت هوا، و حرکت محتاج بود به‌زمان، و ابصار را احتیاج به زمان نیست، چنانکه بعداز این یاد کنیم، نبینی حرکت دست گازر بر صوت جامه گوفتن چون سابق بود.

فصل ششم دربیان آنکه از بخار و دخان که در زیر زمین پیدا گردد،

هم بدان سبب که در بالا یاد کردیم، اگر بسیار بود و آب گردد، زمین را بشکافد و بیرون آید. پس اگر آن بخار را مدد باشد، چشمهٔ روان حادث گردد.

و اگر آن بخار بسیار نبود، اگر از روی او بردارند، لامحاله منفذ بیابد، و از آن منفذ بیرون آید. اگر او را مدد بود، کاریز از آن حادث گردد.

و اگر مدد نبود، او را اندك آبی پیدا گردد، و بعداز آن

نیست شود.
و اگر در زیر زمین بخاری آمیخته با دخان حادث گردد، و او را مدد بسیار بود، و زمینی که در پیش آن بخار دخانی بود کثیف بود، و او را هیچ مسام نبود، و منفذی نیابد که بدان منفذ پیروز رود؛ لامحاله در آن زمین زلزله بادید آورد.
و بسیار وقت بود که زمین را بشکافد و آبهای بسیار از چشمه‌ها و غیر چشمه‌ها بادید آورد، و وقت بود که از سختی حرکت آن بخار دخانی آتش را پیدا کند. و از بعضی از مواضع که آن مواضع را طبیعت کبریتی بود، و چون بخار و دخان برخیزد و بیامیزد با هوای سرد که برودت از شب اکتساب کرده بود؛ لامحاله آن هوا را طبیعت روغنها [۱۲۶ ر] که زود افروخته گردد حاصل آید. و چون چنین بود، به‌نور کواکب افروخته گردد، پس آن مواضع را افروخته بینند.

فصل هفتم دربیان بادید آمدن معدنیات.

بدان‌که چون بخار و دخان راه بیرون آمدن نیابند، و با یکدیگر بیامیزند آمیختگی تمام، اجسام معدنی حادث شود. و این اجسام یا چنان بود که به‌حیلت گداخته شود، و محمل مطرقه خوانند. و آن اجسام سبعه بود: زر و نقره و رصاص و مس و آهن و اسرب و خارصینی. و اگر نبود که به‌حیلت گداخته شود و تحمل مطرقه کند یا در غایت نرمی بود، و چون زیبق، یا در غایت سختی بود چون یاقوت . و همچنین یا حل کرده شود به‌آمیختن با جسمهای رطب بی آنکه سحق کنند، چون زاج و نوشادر و غیر آن. یا حل نگردد، و چون زرنیج و کبریت.
و بباید دانست که از آمیختن زیبق و کبریت اجساد سبعه بادید آید. برای آنکه چون زیبق و کبریت با یکدیگر آمیخته گردند، اگر هردو صافی باشد، و زیبق پخته گردد، و به کبریت پختگی تمام،

پس اگر کبریت سفید باشد، نقره حاصل آید؛ و اگر کبریت سرخ بود، زر حاصل آید.

و اگر پیش‌از آنکه پختگی تمام یابد زیبق به کبریت، برودتی بدو رسد، که او را بسته گرداند؛ خارصینی حاصل آید. و اگر زیبق صافی بود، و کبریت صافی نبود، اگر در کبریت قوی سوزنده بود، مس پیدا گردد. و اگر کبریت اختلاطی نیك با زیبق نیافته بود، رصاص پیدا گردد. [۱۲۶ پ] و اگر کبریت و زیبق هر دونه‌صافی باشد، اگر زیبق متخلخل بود، و کبریت محترق، آهن پیدا شود. و اگر با آنکه کبریت و زیبق صافی نباشد، ترکیب نبود؛ اسرب حادث گردد. والله‌اعلم.

***

قسم پنجم در بحث نفس.

و آن مشتمل بر شش باب بود.

باب اول دربیان وجود نفس و تعریف آن.

بدان‌که بی‌شك از اجسام فعلی چند می‌یابیم چون غذاء بکار بردن و پالیدن و مثل خود با دید کردن، و چون حس و حرکت، و امثال آن. و معلوم است که این مبدأ بدان اعتبار که طبیعت جنسی بدو تمام شود، کمال آن طبیعت بود. پس آن مبدأ را بدین اعتبار نفس خوانند. و از این جهت تعریف نفس بدان کرده‌اند که کمال اولیست مر جسم طبیعی را.

و نگفتند قوت‌است یا صورت، برای آنکه قوت همچنانکه بر مبدأ فعل اطلاق کنند، بر مبدأ انفعال نیز اطلاق کنند. و درتعریف نشاید که لفظ مشترك بیاورند؛ و برای آنکه صورت جز حاصل در جسم نبود، و نفس تواند بود که حال نبود.

و از برای این قیدکمال به اول کردند، چه کمال بر دو گونه بود: کمال اول و کمال ثانی. اول آنکه اقتضاء تمیز نوعی کند، و ثانی آنکه بعداز کمال اول به حصول پیوندد. مثلاً کمال اول نباتی آن بود که آنچه نبات بدان بود او را حاصل آمده بود و کمال ثانی آنچه او را حاصل شود به‌واسطهٔ کمال اول از غذا دادن و نشو حاصل کردن و مثل خود بادید آوردن.

و فایدهٔ قید طبیعی آن بود تا کمالهای صناعی مثل صورت تخت و کرسی و امثال آن خارج افتد. [۱۲۷ ر] چه بر هریك از این صادق بود که کمال اول جسم است. اما طبیعی نیست.

و این معنی قدر مشترك بود میان نفوس فلکی و نفوس ارضی. و چون خواهند که تمیز نفس ارضی از نفس فلکی، اضافه کنند با تعریف مذکور قیدی دیگر. و آن قید آن بود که بعدازتعریف مذکور گویند: آن جسم طبیعی مرآن کمال را آلتی بود که به‌واسطه آن [و] بی‌واسطهٔ آن صدور افعال حیات آن ممکن بود، و افعال حیات غذا بکار بردن بود، و پالیدن، و مثل را بادید آوردن، و ادراك و حرکت ارادی و نطق بود، و این معنی هم نفوس ارضی را ثابت است.

پس در تعریف نفس ارضی گویند: کمال اول جسم طبیعی بود که آن جسم مرآن کمال را آلتی بود که به‌واسطه آن آلت و بی واسطهٔ آن آلت صدور افعال حیات ازو ممکن بود.

و اگر تمیز نفس نباتی خواهند از غیر نباتی، اضافه کنند با تعریف مذکور که صدور آن افعال نه به ارادت بود.

و اگر تمیز نفس حیوانی خواهند، اضافه کند با تعریف مذکور که صدور آن افعال ازو به‌قصد و اراده بود.

و اگر تمیز نفس انسانی خواهند، اضافه کنند با تعریف مذکور که ادراك کلیات کند.

اما اگر خواهند که تمیز نفس فلکی از نفوس ارضی کنند، اضافه کنند با تعریف مطلق که آن کمال اول جسم طبیعی بود که

ادراك و حركت او تابع ادراكهای عقلی بود.

باب دوم در بیان قوتهای نباتی و فعلهای آن

و آن دو فصل بود.

فصل اول [۱۴۷ پ] دربیان احتیاج نبات به‌قوتهای او کـه غاذیه و نامیه و مولده بود.

اشخاص نبات چون بروجهی موجود نشده است که از او هیچ تحلیل نرود چنانکه از فلکیات، لامحاله او را احتیاج به قوتی بود که هرچه ازو به‌تحلیل برود این قوت بدل او حاصل کند. و آن قوت را غاذیه خوانند. و چون کمال مقداری که او را ممکن بود او را به‌یك‌بار حاصل نبود، بل به تدریج باشد؛ به‌ضرورت او را احتیاج به‌قوتی دیگر بود که آن قوت او را بدان کمال ممکن برساند. و آن قوت را نامیه خوانند.

و چون مرکب از اجساد متضاد در کیفیت بود، لامحاله فساد در او راه تواند یافت، پس احتیاج بود او را به‌قوتی که آن قوت از او مثل او پدید آورد، تا آن نوع باقی ماند. و آن قوت‌را مولده‌خوانند.

پس لازم بود که نبات را قوت غاذیه و نامیه و مولده بود. و از برای آن نتواند بود که این هرسه‌فعل از یك قوت پیدا شود، چه در علم الهی بدانی که از یك چیز نشاید بیش از یك چیز پیدا آید الا به‌حسب جهات مختلف.

فصل دوم دربیان قوتها و خادمان آن قوتها.

بدان‌که قوت غاذیه فعل آن بود که تصرف کند در مادهٔ غذا تا او را مشابه غذا خورنده کند، تا بدل آنچه از او به‌تحلیل رفته بود بنشیند.

و چندی ظن برده‌اند که غاذیه آن آتش است که در اصل ترکیب غذا خورنده افتاده بود.

و این ظنی باطل است، برای آنکه فعل آتش سوختن بود و فعل غاذیه [۱۲۸ ر] سوختن نیست، بلکه مستحیل گردانیدن غذاست، تا مانند اجزاء غذا خورنده شود.

و این غاذیه را چهار قوت دیگر خادم بود: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه.

اما قوت جاذبه قوتی بود که او جذب غذا کند. و این قوت در معده و رحم و در همهٔ اعضاء دیگر موجود بود.

و اما دلیل بر وجود او در معده، آنست که حرکت غذا از دهن به‌معده نتواند بود که طبیعی بود، برای آنکه حرکت طبیعی جز به‌یك جهت نبود. و اگر به‌یك جهت بودی، لازم آمدی که اگر حیوان را سرنگون کردندی غذا را فرو نتوانستی برد، پس لازم بود که قسری بود یا بدفع از بالا بود یا به‌جذب از زیر. نتواند بود که به‌دفع از بالا بود، برای آنکه معده را می‌یابیم که جذب طعام لذیذ که او را موافق بود بزودی می‌کند. چه اگر کسی غذا خورده بود و در عقب آن حلوائی خورد و قی کند حلوایش پس‌از قی برآید. و این نتواند بود الا به جهت آن‌که معده جذب آن حلوا زودتر کند. پس به سبیل دفع از بالا نبود، بل از برای قوتی بود درو که جذب کند و مطلوب این است.

و اما دلیل بروجود او در رحم، آنست که در وقتی که از رطوبت پاك بود به‌حس درمی‌توان یافت که جذب سرقضیب می‌کند.

و اما دلیل بروجود داو در سائر اعضاء، آنست که چون خلطها همه با یکدیگر در جگر آمیخته بود، اگرنه قوتی بودی درهریك از اعضاء که این غذا لایق بودی او را از جگر جذب کردی، محال بودی که [۱۲۸ پ] که بهر عضوی آن غذا لایق او بودی رسیدی.

اما قوت ماسکه قوتی بود که غذا را نگاهدارد تا آنگاه که

قوت هاضمه آنرا هضم کند. و این قوت همچنین در معده و رحم و دیگر اعضا بود.

اما دلیل بر وجود او در معده آنست که چون غذا به‌معده رسید، معده بر وجهی مماس او می‌شود از همهٔ جوانب که هیچ میان غذا و معده نگنجد. و نتوان گفتن که این از جهت پری معده بود از غذا، برای آنکه اگر چنین بودی، غذاء اندك را نگاه نتوانستی داشت؛ و همچنین غذای رطب را توقف در معده نبودی.

و اما دلیل بر وجود او در رحم و دیگر اعضاء آنست که اگرنه قوت ماسکه در رحم و دیگر اعضاء بودی، لازم آمدی که منی را هیچ توقف در رحم نبودی، و غذای هر عضو را هیچ توقف در آن عضو نبودی.

و اما قوت هاضمه قوتی بود که استحاله در غذا بادید کند، یا او را صلاحیت آن پیدا شود که جزو غذا خورنده گردد.

و هضم اول در دهن بود، و دلیل براین آنست که گندم خائیده را صلاحیت نضج دملها بود، و ناخائیده را نبود.

و هضم دوم در معده بود، تا حدی که غذاء را چون کشکاب کند در معده.

و هضم سیوم در جگر بود، تا آنکه به‌حد اخلاط چهارگانه که خون و بلغم، صفراء و سوداء بود برسد.

و هضم چهارم در آن عضو بود که‌غذاء جزو آن‌عضو خواهدشد.

و بباید دانست که چون حیوان مرکب است [۱۲۹ ر] نتواند بود که غذاء او بسیط بود، برای آنکه غذا باید کـه مشابه غـذا خورنده بود.

و اینجا که شکی گفته‌اند که آب بسیط است، و غذای نبات که مرکب می‌شود.

جواب آنست که تا با غیر خود آمیخته نگردد جزو نبات نتواند شد. و اگر اعتبار کنند، این معنی محقق گردد.

و اما قوت دافعه قوتی بود که از غذاء آنچه او را جزو بدن گشتن نبود، دفع کند. و دلیل بر وجود او آنست که در وقتی که شخصی فراغت می‌جوید به‌حس در امعاء چنان می‌یابد که گوئیا از جهت دفع ثقل از موضع بیرون می‌آید، و میل به‌جهت سفل می‌کند. و این دفع به براز و بول بود. و چندی به‌عرق و وسخ، یا از منافذ ظاهر، چنانکه از گوش و بینی، یا از منافذ غیر ظاهر، چنانکه از مسامهای باریك. و موی و ناخن هم ازین قسم بود.

و قوت نامیه را فعل آن بود که زیادتی در مقدار غذا خورنده بادید می‌آورد زیادتی مناسب در همه جهت، یعنی: درطول و عرض و عمق. و فرق میان نمو و فربهی آنست که فربهی در غیر سن نمو توان یافت، چنانکه در پیری نمو نتوان یافت.

و قوت مولده را فعل آن بود که پاره‌ای از آن غذا که هضم چهارگانه یافته بود جدا کند، برای آنکه مثل او بادید آورد.

و بدان‌که از این قوتها اول نامیه از عمل باز ایستد، بعداز آن مولده و غاذیه تا آخر عمر بماند.

و بباید دانست که رطوبت غریزی بعداز سن وقوف نقصان یابد جهت حرارت بیرونی و درونی و حرکات نفسانی و بدنی. و قوت غاذیه را [۱۲۹ پ] درین سن تحصیل آن مقدار که از او نقصان می‌شود محال بود. و به‌حسب آنچه رطوبت نقصان می‌یابد، حرارت غریزی نیست می‌شود، تا آنگاه که هیچ از حرارت نماند.

و مرگ طبیعی عبارت بود از ناماندن آن حرارت، و مرگهای دیگر آنرا مرگ اخترامی می‌گویند.

****

باب سیوم در بحث نفس حیوانی و قوتهای آن.

و آن چهارده فصل بود

فصل اول در تنبیه بر وجود نفس حیوانی و بیان آنکه غیر مزاج است.

چون امتزاج عناصر چهارگانه با یکدیگر تمام‌تر از آن شود که در امتزاج نبات است، لابد آن ممترج را نزدیکی به مبدأ اول بیش بود. چه چندانکه امتزاج بیشتر ضدیت که میان ایشان بود در کیفیات کمتر. و چندانکه ضدیت کمتر به‌وحدت نزدیکتر. وهرچند نزدیکی به مبدأ تمام‌تر، استعداد مرقبول کمالات را بیشتر.

پس لازم شود که واهب کمالات کمالی او را بخشد که تمام‌تر از کمال نبات بود. و تمامی کمال این بدان بود که هرچه نبات را حاصل بود از افعال و خواص حیوان را حاصل بود، و چیزهای دیگر حیوان را حاصل بود که نبات را حاصل نبود. و این کمال را نفس حیوانی خوانند. پس هر فعل که از نبات صادر شود آن از حیوان صادر شود، و دیگر فعلها از او صادر شود که از نبات صادر نشود.

قوتهای حیوان به‌حسب فعلها که خاص بود به حیوان منقسم‌شود به‌دو قسم: یکی قوت ادراك، و یکی قوت حرکت. و هریکی از این دو قسم منقسم شود به‌قسمهای دیگر [۱۳۵ ر] چنانکه بعداز این یاد کنیم.

اما دلیل برآنکه حقیقت نفس حیوانی غیر مزاج حیوان است آنست که گوئیم که: اگر حقیقت این نفس مزاج بودی، لازم آمدی که هرچه از نفس صادر شدی از حرکت و ادراك از عناصر یا از یکی از عناصر شدی.

بدان‌که مزاج چنانکه معلوم کردی نیست الا کیفیتی متوسط میان کیفیات عناصر. پس حقیقت مزاج راجع بود با حرارتی ضعیف، یا یبوستی ضعیف. و اگر جایز بودی که از یکی از این کیفیات با آنکه ضعیف شده بود، حرکت و ادراك صادر شود، چنانکه از حرارت

آتش یا برودت آب، ولیکن صدور این حرکت و ادراك درعناصر محال است. پس صدور او از مزاج محال بود.

دلیل دوم آنکه مقتضای مزاج گاه بود که خلاف مقتضای نفس بود، چنانکه حرکت حیوان بسوی بالا با آنکه مزاجش اقتضای حرکت به‌سوی شیب کند. و محال بود که چیزی اقتضای مخالف مقتضای خود کند، پس مزاج غیر نفس بود.

دلیل سیوم آنست که مزاج در وقت لمس مستحیل گردد با آن چیز که لمس کند، و از این بود که چون دست در آب گرم نهند، چون زمانی برآید احساس گرمی چنان نکنند که پیش از آنکه دست در آب نهند می‌کردند. پس اگر نفس کیفیت مزاجی بود یا آن کیفیت بود که معدوم شده باشد یا آن کیفیت که حادث‌شد، نتواند بود که آن کیفیت معدوم شده باشد، برای آنکه مدرك در هروقت باقی است، ونتواند بودکه‌کیفیت حادث بود. و برای آنکه [۱۳۵پ] کیفیت حادث شبیه بود به‌کیفیت آنچه لمس آن کنند. و چون چنین بود، ادراك آنچه لمس آن می‌کند بکند. چه ادراك چیز به‌انفعال در مدرك محال بود، و اگرنه لازم آمدی‌که حالت ادراك وحالت بیش‌از ادراك متساوی بودندی. و بطلان این ظاهر است، پس لازم بود که نفس غیر مزاج بود.

فصل دوم دربیان قوتها که مدرك ظاهر بود.

بدان‌که قوت ادراك منقسم شود به دو قسم:

قسمی از آن مدرك ظاهر بود، و آن پنج قوت بود که آن را حواس خمس خوانند؛ و قسمی مدرك باطن بود، و آن هم پنج قوت بود که آنرا حواس باطن، و قوتهای باطن نیز خوانند.

و مراد از حکم بر آنکه مدرك ظاهر پنج بود، و مدرك باطن همچنین پنج، نه آنست که نشاید که از این بیش نبود، بل مرادآنست که آنچه ما را معلوم شده است این‌قدر است، چه تواند بود که بیش از

این بود، و ما آنرا نیافته باشیم. چنانکه پیش نابینای مادرزاد مدرك ظاهر بیش از چهار نبود با آنکه فی‌نفس‌الامر پنج بود.

اما حواس خمس ظاهر قوت لمس و قوت ذوق و قوت شم و قوت سمع و قوت بصر بود.

اما قوت لمس و آن قوتی بود که در همهٔ پوست بدن پراکنده بود، و ادراك هرچه مماس و مضار او در کیفیت بود کند.

و فائدهٔ قوت لمس آن بود که ادراك کند هر منافی که در خارج به‌او رسد. و دلیل برآنکه این ادراك او را فائده دهد، آنست که چون باری‌تعالی حیوان را مرکب از عناصر اربعه آفریده است، [۱۳۱ ر] لامحاله صلاح او به اعتدالی بود که او را بباید، و فسادش به‌عدم آن اعتدال. پس لابد بود از قوتی که در ظاهر همه بدن سرایت کند، که بدا[ن] قوت ادراك منافی کند، یا احتراز از آن منافی تواند کرد. و آن قوت را قوت لمس خوانند.

و از این معلوم شود که هرچیز که آنرا این قوت بود واجب بود، که آنرا قوت تحریك بود. تا چون ادراك کند، اگر خواهد که از آن بگریزد، بتواند.

و بدان‌که چندی برآنند که قوت لمس چهار بود: قوتی که حکم کند میان گرم و سرد، و قوتی که حکم کند میان تر و خشك، و قوتی که حکم کند میان صلب و لین، و قوتی که حکم کند میان نرم و درشت.

و بدان‌که آنکه محل قوت لمس است چون واسطه بود در ادراك، واجب بود که خالی بود از جمیع کیفیات، تا آنچه ادراك میکند برآن وجه که ادراك می‌کند به‌مدرك رساند. و از این وجه پوست بدن معتدل‌ترین اعضاء آمد، خاصه پوست کف دست، خاصه پوست سر انگشتان. و از این جهت حاکم بر کیفیات سرانگشت سازند. چه واجب بود که هرچه او را اعتدال بیشتر، او را قوت لمس به‌کمال‌تر.

و چون عناصر اربعه را اعتدال ممکن نبود، قوت لمس ایشان‌را ممکن نبود. هر خلل و فساد که بدیشان رسد، آنرا ادراک نکنند. پس اجزاء ایشان‌را نگهدارنده‌ای که ادراک کند نبود. پس ایشان را حیات نبود.

اما قوت ذوق و آن قوتی بود که در آن عصب بود که بروی زبان کشیده باشد، [۱۳۱ پ] و ادراک طعامها کند، و آمیخته بود با رطوبت لعابی که مستحیل با آن طعام شوند و مماس او گردد.

و این قوت در فائده نزدیک است به قوت لمس، برای آنکه حیوان را ضروری بود قوتی که بدان ادراک چیزهاای که او را نافع بود کند، تا بدان قوت آن نافع را به‌خود کشد. اما چون دفع مضرت سابق بود برجر منفعت، لازم بود که فائدهٔ قوت لمس سابق بر فائده قوت ذوق بود.

و لابد بود قوت ذوق را در ادراک طعامها به‌مماس بودن آنچه درمی‌یابد، همچنانکه قوت لمس را. اما قوت ذوق را بعداز این مماست احتیاج بود بر رطوبت لعابی که آن رطوبت طعم را چنانکه هست به‌قوت رساند. و این بدان بود که آن رطوبت یا آمیخته گردد با جزء این طعام، یا مستحیل شود به‌کیفیت طعام. وباید که آن‌رطوبت خالی بود از طعامها تا آن طعامها چنانکه هست بتواند رسانید. و اگرنه، به‌خلاف آنچه بود برساند. چنانچه رنجور در وقتی‌که سطح دهانش آلوده به‌صفراء بود، عسل را تلخ یابد. پس ادراک ذوقی احتیاج به مماست و رطوبت لعابی و عدم طعم آن رطوبت و مخالطت اجزاء طعام با آن رطـوبت، تا مستحیل شدن آن رطـوبت بدان کیفیت بود.

و اما قوت شم، و آن قوتی بود که در دو زیادت مقدم دماغ بود، که آن دو زیادت به‌دوسر پستان ماند. و ادراک بوی‌ها آن قوت کند به‌واسطهٔ هوایی که منفصل شود از آن جسم [۱۳۲ ر] که او را رایحه بود. و ادراک کردن این قوت مربوی‌ها را احتیاج به‌مماست

آن جسم که او را رایحه بود نباشد، همچنانکه در آن دو قوت دیگر. و اگرنه، محال بود که از مشك اندك در زمان اندك چندان بخار در همه‌خانه منتشر شدی، که چندان اشخاص که در جامه باشند بوی آن بشنیدندی.

ولاشك شرط ادراك آن قوت انفعال هوا بود از آن جسم که او را رایحه بود. و این هوا میان دریابنده و آن جسم که او را رایحه بود افتاده باشد. و چنانکه هوا از آن جسم ذورایحه دورتر، رایحه کمتر. برای آنکه هر جزوی از هوا منفعل از مجاور خود می‌شود، پس‌از هوا آنچه بدان جسم ذورایحه نزدیك بود، آن جسم ذورایحه در او اثر کند، و آنچه از او دور بود جزو آن هوا که از جسم ذورایحه درو تأثیر کرده بود، در آن هوا تأثیر کند. و تأثیر منفعل از فاعلی درچیزی کمتر از تأثیر آن فاعل بود در آن چیز.

و بخار را که از جسم ذورایحه منفصل شود تأثیر بود درادراك بویها. و اگرنه، لازم آمدی که بسائیدن عطرها بوی زیادت نشدی.

و این قوت شم در بسیار از حیوانات تمام‌تر بود که در انسان. چه مذکور است که بعضی ازمرغان با دویست فرسنگ‌بوی می‌شنوند.

و اما قوت سمع، و آن قوتی بود که در عصبی بود که گسترده بود بر سطح باطن اندرون گوش، و ادراك آوازها به‌واسطهٔ هوا کند.

و باید دانست [۱۳۲ پ] که صورت را وجودی ثابت نیست، چنانکه وجود بیاض مثلا. بل صوت امری حادث است که دم به‌دم متجدد می‌شود.

و سبب آن یا بسودنی سخت بود، که آنرا قرع خوانند، یا جدائی سخت که آنرا قلع خوانند چه به‌سبب آن تموج در هوا پیدا شود، همچنانکه تموج در آب، تا آنگاه که به‌هوای اندرون گوش برسد. پس آن هوای اندرون گوش نیز در تموج آید، و از تموج او حرکت در آن پوست که بر روی آن عصب که در محل دریابندهٔ صورت است کشیده بود، همچون پوست که بروی طبل کشیده بود،

ظاهر گردد. پس دریابنده آنرا دریابد.

و معلوم است که قرع و قلع نفس صوت نیست، برای آنکه قرع و قلع [را] می‌توان دید. و همچنین صوت تموج هوا نیست، برای آنکه تعقل تموج هوا می‌توان کردن بی تعقل صوت، و تعقل صوت می‌توان کردن بی تعقل تموج هوا. و ادراك حرف به سبب قطعها بود که صوت را حاصل آید.

و دلیل برآنکه ادراك صوت موقوف بود بر تموج هوا چنانکه گفتید آنست که صوت موزون را از جانب به‌جانب میل می‌یابیم، وقتی که باد می‌آید. و همچنین اگر انبوبه‌ای دراز در گوش شخصی نهند و به‌آواز بلند چیزی گویند، آن شخص شنود و دیگر حاضران نشوند. و همچنین چون شخصی را از دور ببینیم که تبری بر چوبی زند اول زدن را بنیم‌و بعداز آن آواز بشنویم. پس شرط وجود صوت تموج هوا بود.

و بدان‌که برآنکه شرط وجود [۱۳۳ ر] صوت تموج هواست، دو شك گفته‌اند:

شك اول ماصوتی را که از پس دیوار حادث شود درمی‌یابیم، و نتوان گفتن که آن هواء متموج که از صوت حاصل می‌شود نفوذ کند در مسام دیوار. برای آنکه آن هوا آن کلمهٔ معین را با دید نیاورد، الا بدان‌که مخصوص بود به‌شکل معین، و محال بود که شکل معین در هوا به‌حال خود ماند در وقتی که نفوذ کند در دیوار. و چون این شکل معین به‌حال خود نماند در وقت نفوذ لاشك حرف به‌حال خود نماند. و چون حروف به‌حال خود نماند مسموع چنانچه بود بشنود.[1]

شك دوم آنکه بادید آرندهٔ این صورت یا هر یکی از اجزاء هوا بود، که در تموج پیدا شود. نتواند بود که هریکی از اجزاء هوا

۱ــ اصل: نشود، یا نشنود.

بود که درو تموج پیدا شود، وگرنه لازم آمدی که یك کلمه بسیار نوبت بشنیدندی، و نتواند بود که همهٔ اجزاء هوا هوایی بود که‌در[و] تموج پیدا شود، وگرنه لازم آمدی که یك کلمه که گفتندی جز یك شخص واحد نشنیدی.[1]

اما جواب از شك اول آنست که آن‌قدر از هوا که دخول کند در مسام دیوار برحال خود بماند، و آن‌قدر کافی بود در شنیدن مسموع برحال خود.

و جواب از شك دوم آنست که با دیده آرندهٔ صوت هریك جزو بود از اجزاء هوا که تموج درو پیدا شود. و جائز بود که شرط شنیدن آن جزو بود که اول برسد، وبعداز آن هر جزو دیگر که رسد، [۱۳۳ پ] چون اول نبود شنیدن لازم نیاید.

و بباید دانست که آنچه گوئیم که: صورت که قائم است به هوائی که خارج بود از اندرون گوش، واجب بود که مسموع بود، همچنانکه صوت را وجود نه‌آنست که وجودش در اندرون گوش پیدا می‌شود. و اگرنه، لازم آمدی که چون صوتی شنیدندی جهت آن‌صوت ندانستندی.

و اما سبب صدا چنین گویند که: تموج هوائی بود که جسمی املس مثل کوهی با دیواری به صاروج و کج و راست کرده، مقاومت با آن هوا کند که با آن هوا هم برآن‌شکل دریابد. و معلوم است که این قول مخالف جواب دوم بود.

و چندی گفته‌اند که: هرصوتی را صدایی بود، و در خانها از برای آن نمی‌شنوند که قرب مسافت هست، چه ادراك صوت و صدا گوئیا در یك زمان می‌کنند.

اما قوت بصر و آن قوتی بود در عصبی مجوف که مدرك صورتها بود که در رطوبت جلیدی منطبع شود به‌واسطهٔ جسم شفاف

۱ــ اصل: بشنیدی.

مثل آب و هوا و آبگینه و بلور و امثال آن.

و بباید دانست که آن‌صورتهاکه دراین رطوبت منطبع شود نه‌صورت چیزهاست که از چیزها نقل بدین رطوبت کند، بل‌حصول آن صورتها از واهب‌الصور بود به استعدادی که آن رطوبت را از جهت مقابله به‌این چیزها حاصل شود. و قوت بشری از ادراك حقیقت آن عاجز بود.

و دلیلی برآنکه دیدن [۱۳۴ ر] از جهت منطبع بودن صورتها در رطوبت جلیدی بود، آنست که به‌تجربه معلوم کرده‌ایم که هر جسمی لطیف که مقابل جسمی مضیء یا جسمی ملون افتد، آن ضوء و لون که آن مضیء را و آن ملون را بود، در آن جسم لطیف که مقابل افتاده بود پیدا شود. و این حالت در چشم اعتبار کردیم، و همچنین یافتیم که چون چشم به‌قرص آفتاب کنیم، و بعداز آن چشم را فرو گیریم اثر آفتاب را می‌یابیم، و همچنین چون چشم به‌سبزه کنیم و بعداز آن چشم بریگی دیگر کنیم، گوئیا رنگی مرکب از هردو رنگ می‌یابیم، و نتواند بود این الا از جهت آنکه درین رطوبت ضوئی که اول از آفتاب دریافتیم منطبق شده بود، و همچنین رنگی که دوم بار از سبزه در یافتیم منطبق شده بود.

و بباید دانست که این صورت که در رطوبت جلیدی حاصل می‌شود در ادراك چیز، واجب بود که مساوی آن چیز بود درمقدار، تا آن چیز را دیده بود. و اگرنه آن چیز را ندیده بود.

فصل سیوم، در ذکر طائفه‌ای که قائلند به‌آنکه دیدن به‌خروج شعاع از بصر بود.

بدان‌که جمعی برآنند که دیدن چیزها نه به‌منطبع بودن صورت چیزها بود در رطوبت جلیدی، بل بدان بود که از بصر شعاعی بیرون آید، و متصل شود بدان چیز که درمی‌یابد.

و این ظنی باطل است، برای آنکه این شعاع یا عرض بود، یا

جوهر نتواند بود که عرض بود، چه حرکت بر عرض محال بود. همچنین نتواند بود که جوهر بود، [۱۳۴ پ] چه جوهری که او را حرکت بود جز جسم نبود. و دلیل بر آنکه نشاید که جسم بود:

اول آنست که محال بود که از حدقه جسمی بیرون آید که نیمه کرهٔ عالم را بگیرد.

و دوم آنکه جسم یا متصل بود به‌حدقه، یا متصل نبود. اگر متصل بود، لازم آید که چون نظر به‌کوکبی از کواکب ثابته کنیم که در فلك هشتم است آن جسم همهٔ افلاك را خرق کند در یك‌آن. و اگر متصل به حدقه نبود، محال بود که حدقه آنرا دریابد، چه حکم او و حکم دیگر اجسام که منفصل از حدقه بود یکی باشد.

و سیوم آنکه حرکت از جسم یا طبیعی بود، یا ارادی، یا قسری. اگر طبیعی بود، لازم آمدی که به‌یك جهت معین بودی، پس جز آن جهت را ندیدی. و اگر ارادی بود، یا به‌حسب ارادهٔ مدرك حرکت کردی، یا به‌حسب ارادهٔ خود. اگر به حسب ارادهٔ مدرك حرکت کردی؛ لازم آمدی که در وقتی که سلامت آلت بودی، و مدرك حدقه را برابر چیزی داشتی، اگر بخواستی که آن چیز را دیدی ندیدی، برای آنکه نگذاشتی که از حدقه آن شعاع بیرون آمدی، ولیکن چنین نیست. چه چون حدقه مقابل چیز افتاد و او را هیچ مرض نبود، به‌ضرورت هرچه مقابل او بود ببیند. واگر شعاع به‌حسب ارادهٔ خود حرکت کردی، لازم آمدی‌که حیوان بودی، وبطلان این هم ظاهر است. و اگر قسری بودی، لازم آمدی که او را حرکت طبیعی یا حرکت ارادی ممکن بودی. و ما بیان کردیم که او را حرکت طبیعی و ارادی ممکن نیست. [۱۳۵ ر] و چون حرکت منحصر در این سه قسم بود، و نتواند بود که شعاع به یکی از این اقسام سه‌گانه حرکت کند، محال بود که او را حرکت بود.

و چهارم آنکه لازم آمدی که اختلاف در دیدن چیزها به‌حسب دوری و نزدیکی نیفتادی.

و پنجم آنکه لازم آمدی که درآن وقت که باد آمدی دیدن مختلف شدی چنانکه شنیدن صوت.

ششم آنکه لازم آمدی که چیزها که درین جسمهای سیال غیر شفاف بودی، آنرا بدیدندی. و چیزها که پس‌از آبگینه و بلور بودی آنرا ندیدی، چه نفوذ در جسم سیال آسان‌تر بود از نفوذ در جسم غیر سیال.

پس بدین دلیلها که گفتیم روشن شد، که دیدن چیزها نه به خروج شعاع بود از حدقه.

فصل چهارم در بیان آنکه چرا چیزها چون دور از چشم بود کوچکتر از آن نماید که نزدیك بود.

بدان‌که حقیقت آن معنی جز به شکل هندسی معلوم نتوان‌کرد. و آن موقوف بود دانستن بر معنی دائره و زاویه.

بدان‌که دائره عبارت بود از سطحی که خط منحنی بدو محیط بود که نقطه‌ای فرض توان کردن که هر خط که از آن نقطه بدان محیط کشند یکسان بود. و زاویه عبارت بود از سطحی که حادث گردد از رسیدن خطی بر خطی بر وجهی که آن دو خط یك خط نگردد.

و چون این معنی‌ها دانستی، گوئیم: حدقه را دائره ا ب فرض کنیم، و وسط دائره ا ب نقطهٔ ج، و آنچه از نزدیك می‌بینند د ه، و آنچه از دور می‌بینند [۱۳۵ پ] ر ح، و آن دو خط که از نقطهٔ ج به د ه می‌رسد، دائرهٔ حدقه را قطع کند بر ا ب. و آن دوخط که از نقطه ج به‌د ح می‌رسد دائره حدقه را قطع کند بر ط ی. پس زاویه ا ج ب بزرگتر بود از زاویه ط ج ع، پس اثری که حاصل شود در ا ب، وآن‌نزدیك‌تر بود به حدقه بزرگ‌تر بود از اثری‌که حاصل شود در ط ی، و آن دورتر بود از حدقه. والله اعلم.

فصل پنجم در بیان سبب آنکه یك چیز را دو بینند.

و آن آنست که اول معلوم کنی که مثال آنچه می‌بینی به‌مجرد آنکه اول در رطوبت جلیدی منطبع شود رؤیت حاصل نیاید. و اگرنه، لازم آمدی که چون یك چیز بهر دو چشم دیدندی.

بلکه رؤیت بدان بود که مثال مدرك در دو عصب مجوف به واسطهٔ روح باصره که‌درآن دو عصب بود برسد به موضع ملاقات آن دو عصب با یکدیگر، که قوت مدرکه آنجا بود. و همچندانکه از مدرکه که در خارج توهم شکلی مخروط توان کرد که کشیده بود از مدرك به رطوبت جلیدی که طرف غلیظش متصل به‌مدرك بود و طرف باریکش متصل به‌رطوبت جلیدی، از هر یکی از آن دو رطوبت جلیدی که در هر دو حدقه بود، مخروطی به زیر کشیده بود، تا موضع ملاقات هر دو عصب به‌واسطه روحی که در جوف آن دو عصب بود، و طرف غلیظ آن مخروط متصل به رطوبت جلیدی بود، و طرف باریکش به موضع ملاقات که قوت مدرکه آنجا بود، و مثال مدرك که در رطوبت جلیدی [۱۳۶ ر] هریك از چشمها منطبع شود در آن مخروط به واسطهٔ آن روح که در جوف این دو عصبه بود به قوت مدرکه برسد، اگرچه دو مثال بود که از رطوبت جلیدی به قوت مدرکه رسد، اما چون هر دو با یکدیگر به‌یك جزو از آن قوت ملاقات یابند، لازم آید که یکی ببینند. و بعداز آن دو عصب از یکدیگر منفصل شوند، و این روح در مأوای موضع ملاقات بگشتی، دو چیز یافتی. بل آن روح که در مأوای موضع ملاقات بود رساننده آن مثال بود، به قوتهای باطن.

و چون این معلوم شد، گوئیم: مثالهای مدرك که در هر دو رطوبت جلیدی منطبع می‌شود، و از رطوبت جلیدی به‌قوت مدرکه رسد چنانکه گفتیم، یا هر دو یك جزو ازو رسند، لازم آیدکه بیش‌از یك مثال پیش قوت مدرکه حاصل نشود، پس بیش از یك چیزادراك نکنند.

و اگر هریك به‌یك جزو رسد، لازم آید که دو مثال حاصل شود پیش قوت مدرکه. پس یك‌چیز را دو چیز ادراك کند. اما سبب آنکه هریك به‌جزئی رسد یا یك چیز را دو چیز بیند، آن بود که یك حدقه را میل به‌جانبی افتاده بود، یا در آلت دیدن عصبهای مذکور بود بیخیرگی[1] باشد.

و اما سبب آنکه مردم را در آیینه روی خود بینند آنست که در آیینه هرصورتی که مقابل آیینه افتاده بود، منطبع شود. بعداز آن چون آیینه مقابل چشم درافتد و چشم را آن قوت هست [۱۳۶ پ] که هرچه مقابل او در افتد چون هیچ مانع نبود در جسم مثال آن منطبع شود. پس لازم آید که هر صورت که در آئینه منطبع شده باشد در چشم منطبع شود. پس لازم آید که صورت بیننده منطبع شوند.

و آن طائفه که قائلند برآنکه دیدن به‌خروج شعاع‌بود، در این هر دو مسأله به‌خلاف مذکور بیان کنند . و ما چون مذهب ایشان باطل کرده‌ایم، متعرض آن نشدیم. و ایشان را براین بناها که یاد کردیم شکوك بود که لایق نبود که کتاب را بدان دراز کنند.

فصل ششم در بیان چیزها که نتوان دیدن.

دیدن بر دو وجه تواند بود: یکی‌آنکه به ذات بتوان دید، ویکی آنکه بالعرض بتوان دید. و این دو چیز بود: یکی ضوء یعنی روشنی، و دوم لون یعنی رنگ. و هر دو از مقولهٔ کیفند چنانکه بعداز این معلوم کنی. و هیچ احتیاج به دلیل بر وجود ایشان نبود، چه‌ظاهر‌اند پیش حس.

و اما ضوء بدان‌که جماعتی ظن برده‌اند که ضوء جسم است. و دلیل چنین گفته‌اند که: ضوء متحرك است، و هرچه متحرك است

۱ــ گویا: پیچیدگی (= اضطراب) چنانکه در نفس شفا می‌بینیم (ص ۱۳۵).

جسم بود. و منع این دلیل بدان توان کرد که صغری قیاس که ضوء متحرك است مسلم ندارند.

و اما دلیل برآنکه ضوء جسم نیست، آنست که اگر جسم بودی، حرکت او یا ارادی بودی، یا طبیعی، یا قسری. و هرسه قسم باطل است هم بدان دلیل که بر بطلان آنکه ادراك بصر به خروج شعاع بود از بصر [۱۳۷ ر] گفتیم.

و دیگر لازم آمدی که چون ضوء از آفتاب یا از چراغ از دریچه در خانه افتادی، چون آن دریچه را بگرفتندی آن ضوء همچنان در خانه موجود شدی.

و دیگر لازم آمدی که نفوذ در محکم بافته بیش از آن بودی که در آبگینه. و اگر چنین بودی، لازم آمدی که از پس جامه محکم بافته چیزها را بهتر از آن دیدندی، که از پس آبگینه.

پس لازم بود که ضوء جسم نبود. و چون ضوء جسم نبود، و معلوم است که محسوس است، واجب بود که عرض بود قایم به‌جسم. چه جز جسم و اعراض که قایم به جسم باشد محسوس نبود. پس لازم آید که ضوء عرض بود قایم به‌جسم.

چنان تصور نباید کرد که عرض بود که از ضوء دهنده به ضوء ستاننده نقل می‌کند. چه محال بود انتقال بر اعراض. بلکه چنان تصور باید کرد که عرض است که در ضوء ستاننده موجود می‌شود وقتی که در مقابله ضوء دهنده می‌افتد، به‌شرط آنکه میان ضوء دهنده و ضوء ستاننده جسمی شفاف بود.

بباید دانست که ضوء اول بود، و ضوء دوم.

ضوء اول آنکه از مضیء بالذات حاصل شود، چون ضوئی که در هوا از مقابلهٔ آفتاب حاصل آید.

و ضوء دوم آنکه از مضیء بالعرض حاصل آید. مثلا چون ضوئی که در زمین از مقابلهٔ او با هوائی که مقابل آفتاب بود حاصل آید، چنانکه زمین پیش از طلوع آفتاب و بعداز غروب آفتاب

روشن بود. [۱۳۷ پ] و این ضوء دوم را ظل خوانند.

و دلیل برآنکه هوا کیفیت ضوء می‌کند، آنست که ما در وقت صبح هوا را از جانب مشرق می‌یابیم، اگر نه قبول ضوء بودی هوا مشاهد حس نشدی.

و اما ظلمت عبارت بود از عدم ضوء از چیزی که شأن آن‌چیز وجود ضوء بود. و بعضی گمان برده‌اند که ظلمت کیفیتی بود که منع کند مردیدن چیزها را. و این ظنی باطل است، برای آنکه اگر چنین بودی، هیچ از کواکب نتوانستی دیدن. و نیز اگر شخصی در خانهٔ تاریك نشستی و از برون خانه جماعتی نزدیك روشنی نشستندی، آن جماعت را ندیدندی. و اگر ظلمت کیفیتی بودی که منع دیدن کردی، لازم آمدی که نتوانستی دیدن.

و اما لون در سواد و هر رنگ[که] غیر سفیدی است، هیچ اختلاف نکرده‌اند که از کیفیات حقیقی است، یعنی او را در خارج وجودی هست.

و بعضی گفته‌اند که سفیدی را وجود در خارج نیست، بلکه چون‌هوا با جسم‌شفاف آمیخته می‌شود، چنانچه دربرف و زبد و ریك[1] تخیل سفیدی حاصل می‌آید.

و مراد از این سخن اگر آنست که کیفیت سفیدی می‌تواند بود که حقیقی نبود. و همچنانکه درین صورتها که یاد کردیم این سخن حق بود. و اگر مراد آن بود که کیفیت سفیدی اصلا حقیقی نبود، باطل است، برای آنکه چون بیضه را می‌جوشانند سفیدی در آن می‌توان یافت که پیش از جوشانیدن نمی‌توانست یافتن. و معلوم است [۱۳۸ ر] که آن سفیدی برای آن بود که آتش درو اجزاء هوائی را بادید کند، برای آنکه بعداز جوشانیدن غلیظ‌تر از آن می‌شود که پیش از جوشانیدن.

۱ــ در شفا (ص ۹۵) از زبد یا کف آب و برف و بلور یاد شده است.

بعضی گفته‌اند که: از رنگهای سیاهی و سفیدی است که دو کیفیت حقیقی‌اند، و باقی همه از ترکیب ایشان با یکدیگر حاصل آید.

و بدان که نایافتن رنگها در تاریکی از جهت آن بود که لون معدوم بود، یا از جهت آنکه ضوء که شرط دیدن اوست موجود نبود.

و شیخ رئیس در بعضی از کتب[1] خود آورده که رنگها در تاریکی نیست. و دلیل این گفته که بی‌شك ما در تاریکی رنگها [نم]ی‌یابیم. و سبب آن نایافتن ما آن بود که تاریکی منع کند دیدن را، یا از جهت آنکه لون موجود نبود، و ما گفتیم که تاریکی منع نمی‌کند که در خانهٔ تاریك چیزها را که در خانه روشن بود توان دید، پس از جهت عدم لون بود.

و منع این دلیل بدان بود که چرا نشاید که موجود بود، و شرط دیدنش ضوء بود. پس چون ضوء نبود، نتوان دیدن، لازم نیاید که معدوم بود.

فصل هفتم دربیان آنچه بتوان دید بالعرض.

اما آنچه بالعرض بتوان دید. بیست‌و هفت چیز بود: طرف و حجم و بعد و وضع و شکل و پیوستن و جدائی و عدد و حرکت و سکون و سایه [و ملاست] و خشونت و شفافی و کثافت و نیکویی و زشتی و مشابهت و اختلاف و تاریکی و ترتیب و استقامت و کجی و برآمدنی و فرو رفتنی و بسیاری و اندکی.

اما طرف [۱۳۸ پ] که عبارت از سطح و خط و نقطه بود بی‌شك دیدن آنها بی ضوء و لون محال بود، پس دیدن آن به‌واسطهٔ ضوء و لون بود لامحاله بالعرض بود.

و اما حجم که عبارت بود از مقداری که میان سطحهای جسم بود، بی‌شك او را نتوان دیدن به‌ذات، بل به‌واسطه سطحهای اطراف توان دیدن.

۱ـ نفس شفا ۸۹.

و اما بعد همچنین به‌ذات نتوان دیدن، برای آنکه چون میان دو چشم جسمی نبود که او را لونی بود، بعد میان آن دوجسم نتوان دیدن، چنانکه در کواکب سیاره. چه کواکب سیاره با آنکه هریکی در فلکی‌اند، و از فلکی با فلکی بعد بسیار، چنانکه در کتب هیأت روشن شده، بعد میان ایشان در حس نمی‌آید. پس بعد نتوان دیدن، الا بالعرض.

و اما وضع [وشکل] که عبارت بود از هیئت بەسبب اجزای چیز با یکدیگر هم به‌واسطۀ نزدیکی اجسام با یکدیگر توان یافتن. و اما [پیوستن و] جدایی به‌واسطۀ اجسام که [با یك‌دیگر نزدیك ویا] از یکدیگر دور دور که ایشان را رنگ بود توان یافتن.

و اما عدد به‌واسطۀ اوضاع جسم متحرك که او را لون بود توان یافتن.

و اما [حرکت و] سکون بواسطۀ وضع جسم ثابت توان یافتن.

و اما سایه که به‌واسطه ضوء توان یافتن.

و اما ملاست که آن همواری سطح بود.

و خشونت که آن ناهمواری سطح بود هم از باب وضع بود. پس همچنانکه وضع به‌واسطه ضوء [و] لون توان یافتن، ملاست و خشونت [۱۳۹ ر] نیز هم به‌واسطه ضوء و لون توان یافتن.

و اما شفافی حق آنست که آنرا نتوان دیدن، بلی چون ما را محقق بود که خلاء محال بود، پس لازم آید که جسم متصل بما بود. و چون اجسام که از ما دور افتاده بودآنرا می‌بینیم، معلوم شود که آن جسم که بەما متصل بود، و میان ما وآن جسم که از ما دور افتاده است بود، و حائل نمی‌شود از دیدن، شفاف بود. چه معنی شفاف آن بود که حائل بصر نشود از دیدن.

اما کثافت همچنین به‌واسطۀ لون توان یافتن.

و اما نیکوئی و زشتی از حالها بود که عارض شود بەسبب ترکب لون و شکل.

و اما مشابهت و اختلاف از آنهاست که نفس آنرا دریابد وقتی که حس معروضهای آن دریابد.

و اما تاریکی همچنین به‌واسطه ضوء توان یافتن.

و اما ترتیب هم به‌وضع نزدیك بود، و حکم‌او وحکم وضع‌بود.

و اما استقامت و کجی و برآمدنی و فرو رفتنی از باب شکل بود. و حکم او حکم شکل بود. و اما بسیاری و اندکی از باب عدد بود و حکم او حکم عدد.

و از این بحث معلوم شود که هرچه آنرا بتوان دید ضوء بود یا لون، یا شرط دیدنش ضوء بود یا لون.

فصل هشتم دربیان آنکه قوتهای باطن که آنرا حواس باطن خوانند هم پنج بود.

بدان‌که ادراك یا کلی بود یا جزئی. و بیان آنکه کلی نه آن قوتهای حیوانی بود، بعداز این یاد کنیم. اما ادراك جزئی یا به‌حواس ظاهر بود و آن پنج بود چنانکه بیان کردیم، [۱۳۹ پ] یا به‌حواس باطن، و آن هم پنج بود.

برای آنکه قوتهای باطن یا مدرك بود یا یاری دهنده بر ادراك. و مدرك یا ادراك آن کند که به‌حواس ظاهر ادراك کرده باشند، و آنرا صورت خوانند، یا ادراك آن کند که نه به‌حواس ظاهر ادراك کرده باشند، و آنرا معنی خوانند. و یاری دهنده بر ادراك یا یاری در حفظ آنچه ادراك کرده باشند دهد، یا یاری در تصرف درآن. و یاری دهندهٔ در حفظ یا یاری دهندهٔ مدرك صورت بود، یا یاری دهندهٔ مدرك معنی، پس پنج قوت بود.

قوت اول مدرك صورت بود و آنرا حس مشترك خوانند، برای آنکه ادراك همهٔ مثالهای محسوس کند.

و قوت دوم یاری دهندهٔ او در حفظ، یعنی خزانهٔ آن صورتها بود، و آنرا خیال خوانند.

و سیوم یاری دهندهٔ در تصرف، و آنرا قوت متخیله خوانند
و چهارم مدرک معنی، و آنرا قوت وهم خوانند.
و پنجم یاری دهندهٔ در حفظ یعنی خزانه آن معنی ها بود و آنرا حافظه و ذاکره خوانند.
و بباید دانست که دماغ را سه قسم بود که هر قسمتی را تجویفی خوانند. تجویف اول آن قسم را خوانند که پیش بود، و تجویف اوسط آن قسم بود که در میان بود، و تجویف آخر آن قسم که به اجانب قفا بود. و محل این هر پنج قوت درین تجویفها بود، چنانکه یاد کرده شود.

فصل نهم در بیان حس مشترک.

بدان‌که این قوت را به‌زبان یونانی بنطاسیا [۱۴۵ ر] خوانند. و این قوت در تجویف اول از دماغ بود، و درمیان عصبهای حس. و مثال جملهٔ محسوسات پیش این قوت جمع شود. و گوییا او مرحواس ظاهر را چون حوضی بود که از جوانب مختلف جویهای خرد بدان حوض متصل بود.
و بر وجود این قوت دو دلیل گفته‌اند:
دلیل اول آن بود که ما حکم کنیم که این سفید شیرین است، پس لابد بود از قوتی که او مدرک سفیدی و شیرینی بود. و نشاید که آن قوت نفس ناطقه بود، برای آنکه‌بعداز این بیان کنیم که نفس ناطقه ادراک جزئیات نکند. و همچنین نشاید که یکی از حواس خمس ظاهر بود، برای آنکه هیچ از حواس ظاهر ادراک سفیدی وشیرینی نکند، بل هریکی از این دو مدرک‌حسی دریابد، چنانکه معلوم کردی. پس لازم آید که قوتی دیگر بود غیر حواس ظاهر و غیر نفس ناطقه که آن قوت ادراک آن هر دو کند، و آن قوت را حس‌مشترک خوانند.
دلیل دوم آنست که ما قطرهٔ باران را که فرو آید چون خطی

مستقیم می‌بینیم، و همچنین شعله‌ای که به‌سرعت آنرا می‌گردانیم دائره می‌یابیم. پس یا آن قطره و شعله خط مستقیم و دائره بود، چنانکه مشاهده می‌کنیم. و بطلان آن ظاهر است یا نبود. چون نبود، لازم آید که در ما قوتی بود که آن قطره را خط مستقیم ببینند و شعله را دایره.

و این قوت نشاید که قوت باصره بود، برای آنکه قوت باصره ادراك چیزی کند [۱۴۵ پ] که مقابل او بود، و مقابل او جز قطره و شعله نبود. و معلوم [است] که هیچ حسی دیگر را از حواس ظاهر این ادراك ممکن نبود، پس لازم آید که قوتی دیگر در ما بود که هرچه قوت باصره آنرا درمی‌یابد، و باو می‌رساند و آن اثر در آن آلت قوت ما می‌ماند، و پیش از آنکه آن اثر از آلت آن قوت زائل شود، قوت باصره اثری دیگر مثل آن اول از ادراك قطره و شعله متصل اثر اول می‌گرداند. و همچنین براین وجه پیاپی تا آن قطره را خط و آن شعله را دائره بیند. و مراد از حس مشترك این بود.

و بردلیل اول شکی گفته‌اند و آن آنست که گویند: چون ما حکم می‌کنیم بر زید که انسان است، و بی‌شك زید جزئی بود و انسان کلی بود، و نتواند بود که مدرك جزئی و کلی یك قوت بود، چرا نشاید که حکم کنیم برآنکه این سفید شیرین است بی‌آنکه هردو را یك مدرك بود، تا قوتی دیگر آنرا حس مشترك خوانند لازم‌آید.

وجواب این شك چنین گفته‌اند که: چون حکم می‌کنیم که‌زید انسان است، مدرك هر دو نفس ناطقه بود، کلی را به‌ذات ادراك کند، و جزئی را به‌آلت.

و این جواب پسندیده نیست، برای آنکه شك گوینده را رسد که گوید: که چرا نشاید که درین صورت نیز هم نفس ناطقه حکم کند که این سفید شیرین است به‌واسطهٔ دو آلت که یکی دریابندهٔ سفیدی بود و یکی در یابندهٔ شیرینی.

و همچنین بر دلیل دوم شکی گفته‌اند. [۱۴۱ ر] و آن آنست

که چرا نشاید که شکل قطره که خط می‌نماید و شکل شعله که دائره می‌نماید، در هوا پیدا شده بود، برآن وجه که در هر دو جزوی آن هوا که آن نقطه یا آن شعله بدو رسد، شکل آن نقطه یا آن شعله پیدا شود، پیش از آنکه ازآن جزو زائل شود به‌جزو دیگر از هوا که برسد همان شکل را با دیده آورد. و چون در اجزاء هوا آن شکلها متصل شود، لازم آید که نقطه را خط و شعله را دائره بیند.

و جواب ازین شك آنست که گوئیم: لامحاله شکل در هر جزوی از هوا نسبت وصول آن نقطه یا آن شعله بود بدان جزو، پس چون آن نقطه یا آن شعله به‌جزو دیگر از هوا رسد، اگر فرض‌کنیم همان شکل در جزو اول باقی بود، لازم آید که نهایت هوا برخلاء محیط بود، پس لازم آید که خلاء در خارج بود. و ما بیان کردیم که خلاء ممتنع بود.

فصل دهم در بیان قوت خیال.

بدان‌که قوت خیال در آخر تجویف اول از دماغ بود. و درین قوت مثال جمیع محسوسات بعداز غیبت محسوسات باقی بود، و این قوت خزانهٔ حس مشترك بود.

در وجود چنین قوت هیچ شك نیست. چه مثال بیشتر محسوسات در وقت غیبت آن محسوسات اگرنه در قوتی بود از قوتهای باطن، درحال غیبت نتوانش یافتن.

اما دلیل برآنکه این قوت غیر حس مشترك بود دو دلیل بود:

اول اسم حس مشترك قابل است، و این قوت حافظ است، و قبول غیر [۱۴۱ پ] حفظ است، چه در آب قبول تـوان یافتن بی‌حفظ، چه حس مشترك غیر خیال بود.

و دیگر آنکه اگر قبول و حفظ هر دو از یك قوت صادر شود، لازم آید که از یك‌چیز بیش از یك چیز صادر شود. و این محال بود، چنانکه بعداز این معلوم کنی.

دلیل دوم آنکه فرق می‌یابیم میان آنکه چیز را مستحضر می‌باشیم، و میان آنکه از چیز غافل می‌باشیم، و میان آنکه آن‌چیز را فراموش کنیم.

چه آنکه مستحضر باشیم عبارت است از آنکه مثال آن‌چیز هم در قوت مدرکه و هم در خزانهٔ او حاصل بود.

و آنکه غافل باشیم عبارت بود از آنکه آن مثال از مدرك زائل شده باشد و بس.

و آنکه فراموش کنیم عبارت بود از آنکه آن مثال از مدرك زائل شده باشد و هم از خزانه.

پس قوتی می‌یابد که درحالت غفلت مثال چیز در آن قوت باشد. و مراد از خیال آن قوت است.

و بر دلیل اول شکی گفته‌اند، و آن شك آن بود که لازم نیست که چون در آب قوت قبول و قوت حفظ با یکدیگر نبود در هیچ چیز آن دو قوت نبود. اما آنکه اگر ازیك قوت هم قبول و هم حفظ صادر شود، لازم آید که از یك چیز بیش از یك چیز صادر شود؛ گوئیم: این قاعده به‌حس مشترك و نفس ناطقه باطل می‌شود. چه حس مشترك یك قوت است، و چند چیز مختلف را ادراك کند، و همچنین نفس ناطقه یك قوت بسیط است و چند فعل مختلف ازو پیدا می‌شود.

و دیگر آنکه [۱۴۲ ر] خیال چون حافظ بود، لازم‌آید که قابل نیز بود، چه حفظ بی‌قبول محال بود.

و جواب این شك آنست که گوئیم: که مثال آب که آوردیم و نمودیم که درو قوت قبول وقوت حفظ با یکدیگر جمع نمی‌شود، نه از برای آن آوردیم که بدان ثابت کنیم که هرچه قابل بود حافظ نبود، بلکه برای آن آوردیم که آن ظن که شك گوینده را افتاده بود در آنکه هرچه قابل بود حافظ بود باطل شود. و هیچ شك نیست که این موجبهٔ کلی بدین سالبه جزئی باطل شود.

و اما آنکه دعوی کرد که آن قاعده که از یك چیز نشاید که بیش از یك‌چیز صادر شود، باطل می‌گردد به‌حس مشترك و نفس ناطقه ظنی باطل است. برای آنکه واجب نیست که چون از یك چیز جز یك چیز صادر نشود، در آن یك‌چیز به‌حس دیگر اختلاف افتد. و در حس مشترك چنین است برای آنکه آنچه صادر می‌شود از حس مشترك به‌ذات دریافتن مثال محسوس بود. اما آن مثالها به‌حسی دیگر منقسم شود. به‌لونها و آوازها و بویها و طعمها و غیر آن. همچنانکه بصر فعل او به‌ذات دریافتن رنگ بود، و اگرچه به‌جهتی دیگر آنچه دریافته بود ضد آن باشد.

و حال نفس همچون حال حس مشترك تصور باید کرد در صدور افعال مختلف ازو.

اما اجتماع قبول و حفظ در قوت خیال دلالت برآن نکند که مبدأ آن دوام یك چیز بود، بلکه تواند بود که حصول آن دوام در قوت خیال [۱۴۲ پ] از جهت دو قوت مختلف بود درو ،چه محال نبود اجتماع دو قوت مختلف در یك چیز. بلی چون در یك محل با یکدیگر نیابند، چنانکه در آب دلالت‌کند برآنکه قوت حفظ غیر قوت قبول بود.

و همچنین بر دلیل دوم شکی گفته‌اند و آن شك آنست که چون مثال مدرك درحالت غفلت در خزانه حاصل است، و ادراك نیست، پس ادراك عبارت ازحصول مثال بود پیش قوت. وچون چنین بود شاید بود که مثال مدرك حاصل آید در حس مشترك و ادراك نبود.

و جواب از این شك آنست که ادراك عبارت بود از حصول مثال مدرك که خیال است، و از حصول مثال مدرك در خزانهٔ مدرك ادراك لازم نیاید.

فصل یازدهم در بیان قوت وهم.

بدان‌که قوت وهم در تجویف اوسط دماغ بود، و کار این قوت ادراك معنیهای جزئی مثل دوستی زید و دشمنی عمر و حکم کردن جزئی بود. و دلیل برآنکه این قوت غیر قوتهای مذکور و نفس ناطقه بود آنست که حس مشترك و خیال ادراك معنی نکند، و این قوت ادراك معنی کند، و نفس ناطقه ادراك معنی جزئی نکند، و این قوت ادراك معنی جزئی کند.

و این قوت رئیس همهٔ قوتهای حیوانی بود، و حاکم در حیوان. لیکن بر سبیل تخیل بود، یعنی واجب نبود که هر حکم که کند مطابق بود، مثل حکم کردن بر ترسیدن از شخص مرده، و ترسیدن از تنها خفتن در خانهٔ خالی، و امثال این بسیار است. و چندی [۱۴۳ ر] بر وجود این قوت شك گفته‌اند و آن شك آنست که گفتند: دوستی زید و دشمنی عمر و معنی دوستی و معنی دشمنی دو معنی کلی‌اند، و اضافه کردن معنی کلی به شخص جزئی مانع کلیت معنی کلی نشود. و چو چنین بود خود در یابندهٔ این معنی نفس ناطقه بود و هیچ احتیاج به‌ثابت کردن این قوت نبود.

و جواب این شك آنست که ما ادراك این عداوت معین که در زید است می‌کنیم، نه ادراك مطلق عداوت در زید و محال بود که نفس ناطقه این عداوت معین را ادراك کند.

فصل دوازدهم دربیان قوت متخیله.

بدان‌که قوت متخیله در جزو اول تجویف اوسط دماغ بود. و کار این قوت تصرف بود در صورتهای محسوس که در قوت خیال بود، و همچنین تصرف بود در معنیهای جزئی که در خزانهٔ وهم، یعنی حافظه بود، چنانکه بعداز این بدانی.

و این تصرف یا بهسبیل ترکیب بود، چنانکه تخیل حیوانی کند

که سر او چون سر آدمی بود، و بدن او چون بدن اسب و دست و پای او چون دست و پای بیشتر.

یا به سبیل تفصیل، چنانکه آدمی را تخیل کند که او را سر نبود، یا اسبی را تخیل کند که او را پای نبود.

و این قوت را مفکره خوانند اگر عقلش کارفرماید، و متخیله خوانند اگر وهمش کارفرماید. و دلیل برآنکه آن غیر قوتهای مذکور است هم برآن وجه بود که یاد کردیم.

و شکی که اینجا گفته‌اند آنست که اگر این قوت را ادراك بود [۱۴۳ پ] لازم آید که یك قوت را هم ادراك بود هم تصرف. و اگر او را ادراك نبود، تصرف او به‌حسب اراده بعداز ادراك بود، پس به‌حسب طبع بود. و نتواند بود که به‌حسب طبع بود. و اگرنه، لازم آمدی که در امور متضاد نبودی.

و جواب این شك آنست که گوئیم که این قوت مدرك نیست، بلکه متصرف و بس. و تصرف در چیز کردن محتاج به‌حضور چیز بود، نه به ادراك چیز. و لازم نیست که این تصرف چون به‌حسب طبع بود در امور متضاد نبود، جائز بود که خود طبیعت او اقتضاء تصرف درهر صورت و در هر معنی کند، که در خزانه‌های طرفین او یعنی خیال و حافظه افتاده بود.

و بباید دانست که این قوت عقل را قوای یاری دهنده بود، چه حدهای اوسط در قیاسها بدین قوت حاصل توان کردن. برای آنکه تصرف او در حافظه صورت و حافظه معنی بدان بود، که عرض یك یك از آنچه درین حافظه بود برقوت وهمی کند، اگر غلبه وهم را بود؛ یا برقوت عقلی کند، اگر غلبه را عقل بود.

و این قوت وقت بود که امر معقول را به‌صورتی که مناسب آن معقول بود مانند کند، و وقت بود که صورت را به‌امر معقول که مناسب آن صورت بود مانند کنند. و هر نفسی را مانندگی کردن بر وجهی بود، و وقت بود که حالهای مزاجی سبب این مانندگی

بود، چه اگر غالب بر مزاج دماغ کسی حرارت بود، در خواب آتش و سوختن و امثال آن بیند. [۱۴۴ ر] و اگر برودت بود، در خواب برف و باران بیند. و همچنین اگر کسی را سوداء غالب بود، در خواب چیزهای سیاه و مخوف بیند، اگر صفراء غالب بود، در خواب چیزهای زرد بیند.

و همچنانکه این قوت از مثل به مثل چنانکه درماندگی گفتیم نقل کند، از ضد بهضد نیز نقل کند. همچنانکه کسی او را فرزندی در راه بود، و در خواب بیند که او راپسری آمده و چون فرزندش بزاید دختر بود.

و ما حقیقت خواب و چیزها که در خواب بینند بعداز این بیان کنیم.

فصل سیزدهم دربیان قوت حافظه که او را ذاکره نیز خوانند.

بدان‌که محل این قوت در تجویف آخر دماغ بود. و کار این قوت حفظ معنی‌ها بود که قوت وهم آن معنی‌ها را ادراك کرده بود. و نسبت این قوت با وهم چون نسبت خیال بود با حس مشترك.

و دلیل بر وجود این قوت همچون دلیل بود بروجود دیگر قوتها.

و بدین قوت ممکن بود چیزهای فراموش شده را با خاطر آوردن. چه شخصی را بینیم که آن شخص را دیده باشیم درمکانی، و آن مکان را فراموش کرده باشیم، صفتهای آن شخص را با خاطر آوریم. تا آن صفتها همچون حد اوسط بود که بدان آن مکان را که فراموش کرده باشیم با خاطر آید.

و بباید دانست که خاص گردانیدن هر قوتی از قوتها که یاد کردیم بدان موضع که یاد کردیم جهت آن بود که هرگاه که خلل بدان موضع می‌رسد خلل در فعل آن قـوت ظـاهـر می‌شود. بود. و اگر آن مدرك او را نافع نماید یا لذیذ، خواه فی‌نفس‌الامر

نافع بود یا لذیذ، و خواه به‌حسب ظن او؛ هرآیینه او را به‌سوی آن شوقی پیدا آید. آن شوق را شهوت خوانند. و اگر آن مدرك او را ضار نماید یا مولم، خواه فی‌نفس‌الامر ضار بود یا مولم، خواه به‌حسب ظن او؛ آن شوق را غضب خوانند.

و دلیل برآنکه قوت شوق غیر قوت ادراك بود، آنست که ادراك بی‌اثر شوق توان یافتن. و درین شوق چون جزمی پیدا شود آن‌جزم را اراده خوانند.

و دلیل برآنکه ارادت غیر شوق است آنست که انسان را ارادت بود در چیزهائی که شوقش به‌سوی آن نبود، چنانکه در تناول داروی تلخ برای صحت بدن. و شوقش بود. [۱۴۴ پ]

فصل چهاردهم دربیان قوت محرکه در حیوان.

بدان که حرکات حیوانی را چهار مبدأ بباید تا به‌وجود آید: ادراك [و] شوق و اراده، و این هرسه را قوت برانگیزنده خوانند، و قوتی دیگر در عصبها و عضله‌ها بود، که آن قوت فاعل حرکت‌بود، و این قوت را قوت فاعله خوانند.

و دلیل برآنکه این چهار قوت بباید، آنست که اگر حیوانی نه ادراك به‌حسب خیال یا به‌حسب وهم یا به‌حسب عقل کند، لامحاله او را شوقی نبود، ارادت نخواهد بود. و اگر ارادت نبود، حرکات ارادی در عضله‌ها و عصبها محال بود. پس واجب بودکه‌درین حرکت اول ادراکی بود. و اگر آن مدرك او را نافع نماید یا لذیذ، خواه فی‌نفس‌الامر نافع بود، و خواه بحسب ظن او؛ هرآینه او را بسوی او شوقی پیدا آید، آن شوق را شهوت خوانند. و اگر آن مدرك او را ضار نماید یا مولم، فی‌نفس‌الامر ضار بود یا مولم، خواه بحسب ظن او؛ آن شوق را عصب خوانند.

و دلیل برآنکه قوت شوقِ غیر قوت ادراك بود آنست که ادراك بی اثر شوق توان یافتن، و درین شوق چون جزمی پیدا شود، آن

جزم را اراده.

و دلیل برآنکه ارادت غیر شوق است، آنست که انسان را ارادت بود در چیزهایی که شوقش بسوی آن نبود، چنانکه در تناول داروی تلخ برای صحت بدن، و شوقش بود به چیزهائی که به‌آن اراده نبود، چنانکه در وقت مرض آرزوی طعامهای لذیذ [۱۴۵ ر] [کند.] و بعداز ارادهٔ آن قوت محرکه در عضله‌ها و عصبها بود در کار آید، و اعضاء را در حرکات آورد.

دلیل برآنکه این قوت غیر آن سه قوت دیگر بود که یادکردیم آنست که آن هرسه را بی‌این توان یافتن. چون انسانی که ادراك امری شهوی کند، و شوقش به‌سوی آن پیدا شود، و بعداز آن اراده حاصل آید، و قادر نبود در حرکت به فعل آوردن، و همچنین این را پی‌آن هرسه توان یافتن، همچون قدرت انسانی بر حرکت چیزی که ادراك نکرده بود و شوق و اراده به‌سوی آن نبود. والله‌اعلم.

***

باب چهارم در بیان نفس انسانی و قوتهای آن

و آن هفت فصل بود:

فصل اول در تنبیه وجود نفس انسانی و قوتهای او.

چون امتزاج عناصر با یکدیگر در بدن انسان بیشتر از آن بود که در امتزاج نبات و حیوان، لابد بود که آن امتزاج را نزدیکی به مبدأ اول بیشتر از آن بود که نبات را و حیوان را، پس لازم آید که از بخشندهٔ صورت و کمالات او را کمالی فایض گردد که آن کمال تمام‌تر از کمال نبات و حیوان بود. پس لازم آید که هرچه نبات و حیوان را از کمالات حاصل‌آید آن ممترج را حاصل آید و زیاده، و آن کمال را نفس انسانی خوانند. و این نفس انسانی را دو قوت

بود: یکی عملی و دیگر قوت نظری. اما قوت‌عملی قوتی بود که بدان قوت انسان تمیز میان نیکو و زشتی که تعقل به‌مصالح بدن دارد کند. و آن قوت را عقل [۱۴۵ پ] عملی خوانند. و اما قوت نظری قوتی بود که بدان قوت انسان اکتساب معقولات کند، و آن قوت را عقل نظری خوانند.

و بباید دانست که لفظ عقل که بدین دو معنی اطلاق کنند به‌سبیل اشتراك بود. و همچنانکه برین دو معنی اطلاق کنند برچند معنی دیگر اطلاق کنند. هم به‌سبیل اشتراك.

و قوت عملی را نسبتی یا قوت شوقی بود، که بدان نسبت تولد ضحك و فرح و غم بود، و نسبتی با عقل نظری بود که بدان نسبت استخراج مقدمات مشهوره که او را سودمند در معاش بود کند.

و چون نفس انسانی از قوتها و بدنی منفعل می‌شود، و دلیل براین انفعال آنست که بعضی از اشخاص انسانی را غضب از بعضی بیشتر بود، و بعضی را شهوت بیشتر.

و همچنین قوتهای بدنی از نفس انسانی منفعل می‌شود، و دلیل براین انفعال اضطراب اعضاء و لرزیدن اندام او بود در یاد کردن جناب جبروت و استماع آیتهای کتب الهی.

پس باید که نفس انسانی به واسطهٔ قوت عملی بر همهٔ قوتهای بدنی قادر بود از موجبات شقاوت و دوری از جناب عزت، هیچ سبب قوی‌تر از منفعل شدن عقل عملی از قوتهای بدنی نبود.

سؤال اگر گویند که این دو قوت، یعنی قوت عملی و قوت نظری، اگر هردو عرض بود؛ لازم آید که هیچ از آن مبدأ تحریك بدن نبود، چه عرض مبدأ تحریك جوهر نبود. و تو گفتی که: [۱۴۶ ر] قوت عملی مبدأ تحریك بدن انسان بود. و اگر جوهر بود، لازم آید که نفس هیولایی بود، که دو صورت درو حال بود، پس نفس مرکب بود، و ترامذهب آنست که او مرکب نیست.

جواب چنین گفته‌اند که: نفس نوعی بود در تحت جوهر، پس

او را فصل بود به‌ضرورت، هرچه او را جنسی و فصلی بود دور نبود که در دو جهت بود. پس نفس را نیز دو جهت بود که به‌یك جهت روی با عالم قدس دارد، و ازین جهت‌روی با بدن دارد، و بدان‌جهت مصالح او نگه‌دارد.

و این جواب محقق نیست، برای آنکه آن دو جهت که در نفس ثابت کرده شد، اگر نفس را ذاتی بودی، بایستی که تفاوت در آن دوجهت نبودی، برای آنکه جزو نفس‌اند، و نفس جوهر است، و جزو جوهر جوهر بود، و در جوهر تفاوت محال است. و ما تفاوت بسیار در آن می‌یابیم، چه از نفس پیغمبران یا غیر. تفاوت هم به‌حسب قوت عملی و هم به‌حسب قوت نظری پیش از آن بود که تقریر توان کرد. پس نتواند بود که ذاتی بود. و چون ذاتی نبود، عرضی بود. پس لازم آید که عرض مبدأ تحریك بدن انسان بود. و محالیت این معلوم شد.

بلکه جواب حق آنست که گوئیم که: در ذات نفس ترکیب به‌حسب ماده و صورت محال بود. و این دو قوت که فرض کردیم در نفس اعتبار بود به‌اضافه با دو جهت: یکی اضافه با عالم جبروت بود، و دیگر به‌اضافه با بدن، که آن دو اعتبار مختلف بود درو به‌حسب استعدادهای مختلف.

و سبب اختلاف [۱۴۶ پ] آن استعدادات تواند بود که ازجهت قوتهای بدنی بود، و تواند بود که از بسیاری التفات بود به‌یك طرف، و اندکی التفات به‌طرف دیگر، و تواند بود که به‌جهت احوال مزاج و تغییرات آن بود، و تواند بود که از جهت امور سماوی بود، چه طفل که هیچ هنوز از این احوال نیافته بود مثلا، اگر انگشت پیش چشم او برند دست به‌چشم باز گیرد؛ و چون به‌وجود آید، قصد شیر خوردن کند.

پس معلوم بود که آن احتراز و قصد که او را درین بود، نه ازجهت قوتی از قوتهای بدنی بود، و نه از جهت بسیاری التفات

به‌یکی از طرفین بود، و نه از جهت احوال مزاج بود و تغییرات آن، بلکه از جهت امری از امور سماوی بود.

فصل دوم دربیان ادراك و مراتب آن.

واجب بود بحث در ادراك و مراتب آن مقدم داشتن بربحث در تجرد نفس.

بدان‌که ادراك عبارت بود از حصول صورت مدرك در مدرك. و بباید دانست که این حد ادراك نیست، چه ادراك از تعریف مستغنی بود، برای آنکه پیش انسان خود ظاهرتر از ادراك چیزی دیگر نیست، بل تنبیه بود بر وجود ادراك که آنرا به‌حقیقت مبدأ نبود[۱].

و همچنانکه بسیار از مقدمات بدیهی بود که دریافتن آن موقوف بود بر تنبیه بران، با آنکه محتاج نبود به‌حجت برآن گفتن، بسیار نیز از تصورات بدیهی بود که دریافتن آن محتاج بود بر تنبیه کردن با آنکه محتاج نبود به قول شارح.

و بباید دانست که [۱۴۷ ر] چیزها را که دریابند یا آن‌چیز را خارج از ذات دریابنده وجودی نبود، یا بود. اگر نبود، حقیقت آن چیز آن صورت بود که در ذات دریابنده حاصل آمده بود. و اگر بود، حقیقت او غیر آن صورت بود، خواه آن حقیقت ازین صورت حاصل آمده بود در خارج، و خواه آن‌صورت در عقل ازین حقیقت حاصل آمده. و درین هردو قسم اگر آن چیزراکه درمی‌یابند مادی بود، مثال صورت آن به‌انتزاع میسر شود؛ و اگر غیر مادی بود، بی‌انتزاع.

و دلیل برآنکه ادراك عبارت بود از معنی مذکور آنست که گوئیم که: چون مارا علم به‌جیم حاصل آید یا در اثری حاصل آید یا نیاید. اگر هیچ اثرحاصل نیاید، هیچ فرق میان علم و عدم علم نبود.

۱ــ ص: د(؟).

لیکن ما فرق می‌یابیم. و اگر اثری حاصل آید، این اثر باید که مناسب جیم بود. و اگر نه از علم به جیم یا علم به‌غیر جیم هیچ فرقی نبود. لیکن فرق است. پس ادراك عبارت بود از حصول آن اثر جیم در ما.

و مراد از آنچه گویند که: ادراك عبارت بود از حصول صورت مدرك، خواه که مدرك را در خارج وجود بود، و خواه نبود، چنانکه ممکنات معدوم و ممتنعات، چه در ادراك آن معدومات و ممتنعات اگرنه حصول صورت آن ممکنات معدوم و ممتنعات در مدرك بودی، امتیاز ایشان از یکدیگر متصور نشدی. و چون تصور امتیاز میان ایشان می کنیم، وایشان‌را وجود درخارج‌نیست، [۱۴۷پ] لازم آید که وجودشان در ذهن بود.

و بعضی از حکماء بزرگ گفته‌اند که چرا نشاید که ادراك آن معدومات بدان بود که حصول ایشان در بعضی اجرام باشد که غائب بود از ما.

و این سخن ضعیف است برای آنکه اگر حصول آن معدومات درآن جرمها کافی بودی در آنکه ما آن معدومات را ادراك کنیم، لازم آمدی که دائماً ادراك آن معدومات حاصل بودی، نه در وقتی دون وقتی، چه ترجیح بی‌مرجح محال بود.

پس لابد از اثری در نفس به‌هر یکی از آن معدومات، و عبارت از آن اثر آن صورت بود که در ادراك اعتبار کردیم. و باری ادراك بی‌حصول اثر مدرك در مدرك نبود، خواه نفس این ادراك حقیقت این حصول بود، و خواه این حصول شرط وجود او بود.

شیخ ابوالبرکات بغدادی گفته است که ادراك عبارت بود از پیوستن ذات مدرك به ذات مدرك. چه اگر به‌حصول صورت مدرك بودی در مدرك، چنانکه حکماء گفته‌اند، لازم آمدی که چون ما آسمان را با امتدادی که آسمان راست ببینم، و دیدن آسمان به‌حصول صورت آسمان بود در چشم. یا لازم آید که امتداد مقداری در چشم

ما کم از امتداد مقداری آسمان نبود، و محالیت این ظاهر است، پس ادراك به حصول ذات مدرك در ذات بود.

و این سخن باطل است از دو وجه: اما وجه اول آنست که چون [۱۴۸ ر] ما ادراك آسمان کنیم، لاشك ادراك کننده با چشم بود یا نفس به واسطهٔ چشم. اگر چشم بود ما می‌دانیم به بدیهه که چشم ما به آسمان نمی‌پیوندد درحال ادراك آسمان. و اگر نفس بود، محالیت آن ظاهر بود از چند وجه:

اول آنکه نفس جسم نیست، چنانکه بعداز این یاد کنیم، و پیوستن و گسستن از آن جسم بود.

دوم آنکه چون ذات نفس پیوندد به ذات مدرك لازم آید که چون ما ادراك آفتاب کنیم، مثلا مقدار او را و مساحت او و هرچه تعلق بدو دارد ادراك کنیم، بی‌آنکه ما را احتیاج به برهان بود در کمیت مقدار و کیفیت دیگر احوال او. برای آنکه چون اتصال با او حاصل آید، هیچ ازینها باید که پوشیده نماند. و حال برخلاف این است.

و سیوم آنکه فرض کنیم که نفس زید و عمر و جسمی را دریابند یا سطحی، لازم آید که هر دو متصل شوند. و چون هر دو متصل شوند، لازم آید که هردو یکدیگر را مشاهده کنند، ولیکن مشاهده نمی‌کنند. پس لازم آید که ادراك نه بدان بود که ذات مدرك به ذات مدرك پیوندد.

وجه دوم آنست که ما ادراك بسیار چیزی کنیم که در خارج نیست، و هرچه در خارج نبود؛ او را ذات نبود. و هرچه او را ذات نبود، به ذات نتوان رسیدن. پس ادراك نه به‌حصول ذات مدرك بود در ذاك مدرك.

و اما جواب از آنچه گفت که: اگر ادراك عبارت بود از حصول مدرك، لازم آید که مقدار جسم مساوی مقدار آسمان بود [۱۴۸ پ] در وقتی که چشم آسمان را دریابد از چند وجه توان گفت:

وجه اول آنست که جسم را قبول قسمت نامتناهی بود، و چون چنین بود هر جزوی از آسمان در ازاء جزوی از چشم افتد.

وجه دوم آنست که صورت امتداد آسمان که در چشم منطبع می‌شود عرض بود. واجب نیست که محل عرض مساوی عرض بود در همه چیز.

و این هر دو جواب از نوع خللی خالی نبود.

وجه سیوم آنست که آنچه صورت امتداد آسمان در آن منطبع بود هیولای جسم بود. و تو در بالا دانستی که هیولی در ذات خود هیچ مقدار ندارد. پس نسبت همهٔ مقدارها با او یکسان بود، و از این بود که مقداری رها کند، و مقداری دیگر گیرد.

سؤال اگر گویند که: از این بحث لازم آید که در یك هیولی دو مقدار در یك حال حاصل آید، و در یك هیولی حصول دو مقدار با یکدیگر خـواه آن دو مقدار متساوی باشند خـواه متفاوت، محال بود.

جواب. نشاید که دو مقدار در یك هیولی حاصل آید، که هریك از آن دو مقدار مقدار آن هیولی باشد. اما چرا نشاید که دو مقدار در یك هیولی حاصل آید که یکی مقدار آن هیولی بود، و دیگر صورت، و مقدار جسمی دیگر، خواه متساوی باشند و خواه متفاوت، پس لازم آید که چون در هیولی جسم مقداری بزرگ حاصل نبود، صورت مقداری بزرگ درو حاصل نشود، چه لازم نبود که حکم چیز و حکم مثال چیز یکسان بود. و اگرنه، لازم آید که در آیینه‌های کوچك [۱۴۹ ر] درختها و کوهها و اشخاص بزرگ نتوانستی دیدن.

و بعضی دیگر از بزرگان هم بر معنی ادراك برین وجه که تقریر کردیم شکهای دیگر گفته‌اند.

از جملهٔ آن شکها یکی آنکه چو نما تصور حرارت به استداره کنیم، لازم آید که ما گرم شویم یا مستدیر گردیم، برای آنکه چون

ادراك عبارت بود از حصول صورت مدرك در مدرك، گرمی و مستدیری به حصول حرارت و استداره بود، و در حال ادراك آن حاصل است.

جواب گوئیم: استداره اگر لامحاله او را وضعی بود. پس محل او که آلت ادراك بود، لازم آید که او را وضعی بود، و لامحاله مستدیر بود. و از آنکه محل که آلت دریابنده بود او را وضعی بود، و مستدیر باشد؛ پس لازم نیست که مدرك او را وضعی بود، و مستدیر بود. و اگر استداره کلی بود، او را وضعی نبود؛ و چون او را وضع نبود، لازم نیاید که محل او را وضع بود. و چون محل او را وضع نبود، لازم نیاید که او را استداره بود.

و اما حرارت بود وقتی اقتضای آن کند که محل او گرم بود که عین او بود که حال بود، و محل را ممکن بود که گرم شود، و با آنکه ممکن بود خالی بوداز ضد او که برودت است. و از این لازم نیاید که صورت حرارت که مثال او بود، چون در آلت مدرك حاصل آید آلت گرم شود تا به‌مدرك چه رسد.

و دیگر شك آنکه چون ما زید را می‌بینیم به‌حقیقت می‌دانیم که زید را می‌بینیم. و اگر ادراك حصول صورت مدرك در مدرك بود، لازم بود [۱۴۹ پ] که نه زید بود که می‌بینیم، بل مثال او بود، پس اعتماد بر بدیهیات نبود.

جواب گوئیم که: آنچه می‌بینیم بی‌شك زید است، اما دیدن زید عبادت بود از حصول صورت زید در آلت مدرك که جرم بود. و فرق میان ادراك و مدرك و شکوك بسیار بر ادراك بدین معنی که تقریر کردیم گفته‌اند، اما از این جوابها که تقریر کرده شد، جواب آنهای دیگر ممکن است.

تنبیه: بعضی از محققان حکما گفته‌اند که قوتهای مدرك چون حواس ظاهر و حواس باطن به نسبت آن صورتها که درمی‌یابند چون آینه بود به‌نسبت با آن صورتها که در آیینه می‌یابند. یعنی

همچنانکه آینه مظهر آن صورتها بود که درو پیدا می‌شود به‌واسطه صقالتی که ادراك مظهر آن صورتها بود که درو پیدا می‌شود، به‌واسطهٔ صقالتی که دارد. چه به بدیهه معلوم است که هیچ صورت درو منطبع نمی‌شود قوتهای مدرکهٔ نفس، چون حواس‌ظاهر وحواس باطن مظهر آن صورتها بود که درو می‌یابند به‌واسطه صقالتی که قوی را حاصل بود، نه آن بود که آن صورتها منطبع شود. و چون چنین بود، بیشتر آن اشکالها ساقط می‌شود.

فصل سیوم در بیان مراتب ادراك.

آن چهار بود: احساس و تخیل و توهم و تعقل.

اما احساس ادراك چیز موجود بود در ماده‌ای که حاضر بود بیش مدرك با حالی چند که بدو خاص بود که در وجود خارجی پی آن حالها بتواند بود، چون درازی و کوتاهی و سفیدی یا سیاهی و مکان و زمان و مثل آن. پس این دراك را [۱۵۰ ر] سه شرط بباید: یکی حضور ماده، دوم آنکه حالها با او بود، سیوم آنکه مدرك جزئی بود.

و اما تخیل ادراك چیز بود [با] آن حالها که گفتیم اما بی‌حضور ماده ممکن بود.

پس آن ادراك را دو شرط بود از آن شرطهای سه‌گانه: یکی آنکه حالها با او بود، دوم آنکه مدرك جزئی بود.

و اما توهم ادراك معنی مخصوص بود، چون معنی دوستی و دشمنی و پدری و برادری که خاص بود به‌چیزهایی جزئی که در ماده موجود [است]. پس آن ادراك را یك شرط بباید ازآن شرطهای سه‌گانه و آ ن جزئیت مدرك بود.

و اما تعقل ادراك چیز بود از آنجا که چیز بود، خواه آن چیز را تنها تصور کنی، و خواه آنرا با صفتهایی تصورکنی‌که آن صفتها هم بدین وجه بود. پس این ادراك را هیچ شرط از شرطهای

سه‌گانه نباید.

و معلوم است هر طبیعتی از آنجا کـه طبیعت است او را صلاحیت آن بود که صادق بود بر بسیاری. اما از آنجا که حاصل آید آن طبیعت را معنی از معانی، او را صلاحیت آن نبود که صادق بود بر بسیاری، بل بر واحدی صادق بود و بس. و این اختلاف به‌سبب حاصل آمدن معنیهای دیگر بود مرآن طبیعت را. و آن معنی که مثل آن طبیعت را حاصل آید، و او را شخصی جزئی کند، اول ماده بود، برای آنکه جدائی میان زید و عمر و مثلا به‌انسانیت و لوازم انسانیت نیست بل ماده بود، بعداز آن به لوازم ماده از احوال مذکور، مثل درازی [۱۵۵ پ] یا کوتاهی یا سپیدی یا سیاهی. و هیچ شك نیست که ما این هر دو معنی را درمی‌یابیم، یعنی آن معنی که صادق بود بربسیاری، و آن معنی که صادق بود بر واحدی وبس. و بی‌شك معنی اول را مدرك جز قوت عقل نبود، برای آنکه بیان کردیم که دیگر مدرکات معنی‌ها را بی‌آن شرطها چنانچه آن‌معنی‌ها بود در تواند یافت.

سئوال اگر گویند که: صور معنی‌های عقلی از آن‌روی که حال بود در نفس جزئی زید چنانچه طول [و] عرض در موضع جزئی بود، و شخصیت آن معنی و عرضیتش و حلولش در نفس زید عوارض او بود. پس معنی عقلی مجرد نبود.

جواب گوئیم که مراد از تجرد عقل آن بود که آن کلی بود و کلیت او بدان بود که تعلق او با هریکی از افراد آن معنی یك تعلق بود. مثلا چون گوئیم که: معنی انسان کلی است، مراد از کلیت او آن بود که او معنی بود در عقل که در هریك ماده از ماده‌های اشخاص انسان، چون فرض کنیم که آن معنی حاصل آید، آن‌شخص بود بعینه. و اگرچه آن معنی چون به‌اعتبار با عقل بر گیری جزئی بود، چنانکه در شك بیان گردد، ولیکن جزئیت او بدان جهت که در عقل بود مخالف کلیت او بدان جهت که به‌نسبت با افراد او بر گیری

نبود. چه تواند بود که یك معنی را به‌دوجهت مختلف دو حکم مختلف حاصل آید.

و معلوم باید کرد اگرچه مانع از تعقل، ماده و لوازم ماده را و جسم را که مرکب از ماده وصورت بود، [۱۵۱ ر] تعقل توان کردن، چه ماده و لوازم [ماده] مانع تعقل معنی بود که ماده و لوازم ماده زاید برآن معنی باشند. اما در آن معانی که زائد نبود، بل نفس ماده و لوازم ماده بود مانع نبود. پس تعقل ماده و لوازم ماده و جسم [که] مرکب از ماده و صورت بود، توان کرد.

فصل چهارم در ذکر مذاهب مردم در حقیقت نفس انسانی

بدان‌که مراد از حقیقت نفس انسانی آن چیز است که هریك از انسان به «من» اشاره بدان می‌کند، و اهل عالم را اختلاف بود درحقیقت آن. چندی گفته‌اند جسم بود، و چندی گفته‌اند که نه‌جسم بود و نه جسمانی.

و اما آن طائفه‌ای که گفتند که: جسم بود متکلمانند. و دلیل ایشان آن بود که گویند: هرچه از انسان مدرك جزئی هم آن‌مدرك کلی بود. برای آنکه چون حکم کنیم بدان‌که زید انسان است لازم آید که هم زید که جزوی بود و هم انسان که کلی بود پیش حکم کننده حاصل بود. به اتفاق مدرك زید جسم است، پس مدرك انسان هم جسم بود.

و چون بیان کرده‌اند که جسم است چندی گفتند که این کالبد محسوس است، و چندی گفتند که جسم بود لطیف که در همهٔ اعضاء سرایت کند. بیشتر برآنند که روحی بود لطیف که در جانب چپ قلب بود. و چندی گفتند که روحی بود دماغی. و چندی گفتند که اخلاط چهارگانه بود. و چندی گفتند که خون بود.

و این همه ظنها کاذب بود، و کذب این [۱۵۱ پ] همه معلوم شود، چون بیان کنیم بطلان آن دلیل که بر جسمیت او گفته‌اند.

بدان که دلیل بر بطلان دلیل آنست که گوئیم: در حکم کردن به‌چیزی واجب بود که آنچه به‌آن حکم و آنچه بدان حکم کنند پیش حکم کننده حاضر بود. و لازم نیست که هر دو در ذات حکم کننده حاضر بود، تا لازم آید که محل جزوی و کلی یك چیز بود، بل تواند بود که ادراك جزئی به جسم کنند، و ادراك کلی نه به‌جسم کنند. و چون چنین بود، واجب نبود که چیزی از آن چیزها که یاد کردند بود، با آنکه ما خود بعداز این برهان قاطع یاد کنیم بر آنکه نتواند بود که جسم بود.

و اما آن طائفه که گفتند که جسمانی بود بعضی از متکلمانند و گروهی از متقدمان حکماء که ایشان را طبیعین خوانند، و این طایفه بی‌آنکه دلیلی گویند قائل باشند برآنکه نفس جسمانی بود. و چندی گویند که: مزاج بود، و فساد این از پیش معلوم شد. و چندی گویند که: آن شکل بود که انسان را بود، و چندی گویندکه: این تألیف بود. و فساد و این هر دو قسم به اندك تأملی معلوم شود.

و اما آن طائفه که گویند: نه جسم بود و نه جسمانی، محققان حکمای متالهاند، و دلائل ایشان و برهانهایی که بر تجرد نفس گفته‌اند بعداز این یاد کنیم، تا روشن شود حقیقت آن.

فصل پنجم دربیان دلائل برآنکه نفس انسان نه جسم بود و نه جسمانی.

بدان‌که حکماء را دلیل بر تجرد نفس انسانی بسیار بود، و چون سعادت و شقاوت [۱۵۲ ر] که انسان را ممکن بود، موقوف بود بر اثبات آن. پس واجب بود آن دلائل را به تفصیل یاد کردن.

دلیل اول گویم هریك از اشخاص انسانی مادام که او را خللی به‌قوت ادراك نرسیده بود خواه بیدار بود و خواه درخواب، خواه هشیار بود و خواه مست، بل اگر فرض‌کنند که‌اورا ناگاه آفریده‌اند، و هیچ ادراك هنوز نکرده، و معلق در هوائی که خالی از همهٔ کیفیات

بوده باشد، از ذات خود غافل نمی‌شود، و از همه اجسام و اعراض غافل می‌شود، پس ذات او غیر اجسام و اعراض بود.

و این دلیل به‌نسبت با بلید ضائع بود، و به نسبت با دریابنده از جملهٔ برهانهای قاطع بود.

و این تقریر معلوم شود که انسان ادراك نفس خود بی‌واسطهٔ چیزی دیگر کند، چه در فرض مذکور هیچ واسطه‌ای تصور نتوان کرد.

سؤال اگر گویند که: ذات خود که ادراك کند به واسطه فرض مذکور کند، و فرض مذکور فعل بود. پس ادراك خود به‌واسطه فعل کند.

جواب گوئیم که فرض مذکور فعلی نبود که از انسان صادر شود، بلکه عبارت بود از مجرد بودن انسان از فعلها. پس این فرض امری عدمی بود، و امر عدمی را صلاحیت آنکه واسطه بود می‌باشد.

دلیل دوم گوئیم: هر جسمی که هست از بدن تو و غیر بدن تو و هر عرض که حال بود در جسم اشاره بدان نه به‌لفظ می‌توان کرد. و هرچه اشاره بدان نه به لفظ می‌توان کرد باید که خارج از مفهوم من باشد. [۱۵۲ پ] پس لازم آید که همهٔ جسم و همه عرضهای جسم خارج از ذات تو بود.

دلیل سیوم گوئیم: هیچ شکی نیست که ما به‌عقل چیزهای بسیط، یعنی چیزهایی که او را جزء نبود، مثل وحدت مطلق و شیئیت مطلق، می کنیم. پس نشاید که آنچه این تعقل کند جسم‌بود یاجسمانی، برای آنکه اگر جسم بود یا جسمانی، بی شك منقسم بود. و از منقسم بودن او منقسم بودن این لازم آید. و منقسم بودن این محال بود، برای آنکه اگر این معنی منقسم شود، به جزوهایی مختلف منقسم بود، و اگرنه بسیط نبوده باشد، و ما او را بسیط فرض کرده‌ایم.

و نشاید که به جزو هاء متشابه منقسم شود، برای آنکه هر جزوی ازو که برگیریم نفس آن بسیط بود و بس، و یا نفس آن

بسیط بود با چیزی دیگر، یا نه نفس آن بسیط بود.

نتواند بود که نفس آن بسیط بود. و اگرنه لازم آید که هیچ فرق‌میان جزو وکل نبود.

و نتواند بود که آن بسیط بود با چیزی دیگر. و اگرنه، لازم آید که جزو بر کل زائد بود، و نیز لازم آید که کل را تنها نگرفته باشیم، بل با آن زائد گرفته باشیم، چه هرچیز لازم جزولازم‌کل بود.

و نتواند بود که غیر آن بسیط بود، و اگرنه، لازم آید که لاشیء جزو شیء باشد، ولاوحدت جزو وحدت. و این اقسام سه‌گانه محال بود، پس نشاید که به‌جزوهای متشابه نیز منقسم شود.

و چون بیان کردیم که آن معنی نتواند بود که منقسم شود، لازم آید [۱۵۳ ر] که جسم جسمانی نبود، و مطلوب این است.

سؤال اگر گویند: لازم نیست که چون چیزی غیر منقسم بود، محل او نیز غیر منقسم بود، چه نقطه غیر منقسم بود و محل او که خط است منقسم بود.

جواب گوئیم که: نقطه حال است در خط نه از آنروی که حال است در خط که طبیعت خط است، بل از آن روی حال است که خط به او متناهی بود، و حلول معقول در ذات عاقل از آن روی بود که طبیعت عاقل است، نه از وجهی دیگر، پس فرق بود میان این دو صورت.

دلیل چهارم گوئیم که صحیح شك نیست که ما معانی کل درمی‌ابیم مثل جسمیت و انسانیت و حیوانیت، و بی‌شك هر یکی از این معانی برچیزهای مختلف صادق باشند، چه جسم بر آسمان و بر زمین و غیر آن صادق بود، و انسان بر زید و عمرو و غیر آن صادق بود.

و چون چنین بود، باید که آن معنی مجرد از وضع و مقدار بود، و اگرنه برچیزهای مختلف در وضع و مقدار صادق نبود. پس معلوم شد که آن معنی کلی را مقدار و وضع و دیگر عوارض که

لاحق جسم بود نبود. پس لازم آید که محل او را همچنین مقدار و وضع نبود. و اگرنه، لازم آید که آن معانی را مقدار و وضع بوده باشد، چه هرچه حال در محلی بود که آن محل را مقدار و وضع‌بود، لازم آید که او را نیز مقدار و وضع بود.

و چون روشن شد که دریابندهٔ این معنی را مقدار و وضع نبود، جسم نبود. پس لازم آید [۱۵۳ پ] که دریابندهٔ این معانی کلی جسم نبود و جسمانی نبود. و اگرنه، همچنین محالات که گفتیم لازم آید.

دلیل پنجم گوئیم: چون هریك از اشخاص انسانی معقولات مجرد از مقدار درمی‌یابد، لازم آید که دریابندهٔ آن منقسم نبود، برای آنکه اگر دریابندهٔ آن منقسم بود، آن معنی معقول مجرد از مقدار نیز منقسم بود، چه از انقسام محل انقسام حال مقرر در آن محل لازم آید.

و چون منقسم شود، لامحاله هر جزوی از آن معقول مجرد از مقدار یا مانند آن جزو دیگر بود در ماهیت، یا مانند آن جزو دیگر نبود.

اگر مانند بود؛ لازم آید که هیچ فرق میان جزو وکل نبود، و لازم آید که یك چیز بارهای لامتناهی معقول شود، برای آنکه جسم را انقسامات نامتناهی ممکن است، و این هر دو محال بود. و اگر هر جزوی مانند آن جزو دیگر نبود، در هر جزوی همین تقدیر توان کردن که او را انقسام بود. و انقسام او یا به‌جزوهایی بود که مانند یکدیگر بود، یا به‌جزوهائی که مانند یك دیگر نبود. و اگر به جزوهایی بود که مانند یك‌دیگر بود، همان محال که گفتیم لازم آید. و اگر به جزوهایی که مانند یکدیگر نبوده باشد، لازم آید که آن مقومات غیر متناهی پیش از انقسام مرآن جسم را کــه دریابندهٔ آن معقول بود حاصل باشد، چه اعتبار انقسام درآن جسم

بعداز تعقل آن معقول بود که آن معقول بعداز حصول مقوماتش حاصل آید.

پس لازم آید که [۱۵۴ ر] هیچ‌چیز معقول نشود، برای آنکه موقوف بود بر تعقل امور نامتناهی برسبیل تفصیل، و تعقل امور نامتناهی بر سبیل تفصیل محال بود. ولیکن بسیار چیز معقول می‌شود، پس این قسم نیز محال بود.

و چون محالیت هردو قسم ظاهر شد، نتواند بود که دریابندهٔ معقول جسم بود یا جسمانی، و مطلوب این است.

سؤال اگر گویند که: چرا نشاید که محل معقول مجرد از مقدار، نقطه بود.

جواب گوئیم که نقطه را وضع بود، و هرچه حال درچیزی بود که او را وضع بود، لازم آید که او را نیز وضع بود. ولیکن معقول مجرد را هیچ وضع نتواند بود، و هم بدان دلیل که دانستی، پس محل او را نیز وضع نتواند بود.

و این جواب برآن تقدیر بود که نقطه را وجود بود. اما اگر نقطه را وجود ثابت ندارند، خود جواب برآن تقدیر بود که نقطه را وجود بود. اما اگر نقطه را وجود ثابت ندارند، خود جواب ظاهر است.

دلیل ششم گوئیم نفس انسانی تعقل عدد نامتناهی کند، پس جسم و جسمانی نبود. برای آنکه آن مفهوم درحال تعقل اگر حاصل در جسم بودی یا در چیزی که در جسم بودی، لازم آمدی که آن جسم که این تعقل کردی نامتناهی بودی. برای آنکه معنی جسم نامتناهی نیست الا مفهوم عدد تناهی. لیکن محال بود که جسم نامتناهی بود، پس محل آن تعقل نتواند بود، و هم بدین دلیل نتواند بود که جسمانی بود، پس [۱۵۴ پ] نفس انسانی جسم و جسمانی نبود، و مطلوب این است.

سئوال، اگر گویند که: نامتناهی بودن چیز امر عدمی بود، و

امر عدمی را محل واجب نیست که بود.

جواب گوئیم که: متناهی بودن چیز امر عدمی است، چه عبارت از انقطاع و فناء چیز بود. و نامتناهی بودن عدم این عدم است، پس امری وجودی بود، برای آنکه چون ما گوئیم که: فلان نامتناهی است، مراد از این آن بود که آن محل که او را متناهی بودن ممکن بود، متناهی از او مسلوب است.

و معلوم باید کرد که این دلیلها که یاد کردیم همه دلالت برآن کنند که نشاید که نفس انسانی جسم بود مطلق، یعنی نه بدن بود و نه نیز جسمی که غیر بدن بود. و همچنین جسمانی نبود، و همچنین چند دلیل دیگر که بعداز این یاد کنیم دلالت کند برآنکه نشاید که نفس انسانی در عضوی از اعضاء مثل دل یا دماغ بود.

دلیل هفتم گوئیم که: نتواند بود که نفس انسانی در عضوی از اعضاء بود، چه لازم آید که یا دائماً تعقل موضع خود کند، یا هرگز تعقل موضع خود نکند. برای آنکه چون درموضعی بود، لامحاله که آن موضع آلت بود، و تعقل او مرچیزها را بهسبب حصول چیزها بود در آن آلت. پس در تعقل موضع خود با حصول آن صورت که آن موضع است کافی بود. و این حصول دایم بود. یا حصول آن صورت کافی نبود، بل محتاج بود به حصول صورتی دیگر در آن موضع. [۱۵۵ ر] و این محال بود. چه اجتماع دو صورت که هر دو مثل یکدیگر باشند در یك محل محال باشد، پس لازم آید که هرگز تعقل موضع خود نکند. و این هردوقسم محال بود چه او هم اعضا را وقتی تعقل کند و وقتی نکند، پس نتواند بود که او در عضوی از اعضاء بود.

دلیل هشتم گوئیم که: نفس انسانی اگر عضوی از اعضاء بودی، یا در عضوی از اعضا بودی، لازم آمدی که چون آن ضعیف شدی، چنانکه در پیری، او را نیز ضعف پیدا شدی. و برخلاف این است،

چه قوت او در تعقل بعداز آن پیدا شود که ضعف در اعضاء پیدا شود.

سؤال اگر گویند: در آخر پیری که او را ضعف به‌کمال است، او را قوت تعقل نمی‌ماند.

جواب گوئیم که: اگر از جهت پیری بودی، لازم آمدی که چنانچه پیری می‌آمدی به‌تدریج نقصان در تعقل می‌آمدی. و چون چنین نیست، معلوم بود که نه از جهت پیری بود.

دلیل نهم گوئیم که اگر نفس ناطقه عضوی از اعضا بودی یا در عضوی از اعضاء، لازم آمدی که نه خود را تعقل کردی و نه‌آن اعضاء را که آلت او بود. برای آنکه هر قوتی که به‌آلت ادراک کند، نه خود را دریابد و نه آلت خود را برای آنکه او را آلتی می‌باید، و آلتی دیگر میان خود یا میان آلت‌خود نیست یا خود را به‌واسطهٔ آن آلت، یا آن آلت را به‌واسطهٔ آن آلت دریابد. ولیکن نفس انسانی هم خود را و هم همهٔ اعضاء را درمی‌یابد. [۱۵۵ پ] پس نشاید که از عضوی از اعضاء بود یا در عضوی از اعضاء بود.

دلیل دهم گوئیم که اگر نفس انسانی در عضوی ازاعضاءبودی، فعل او به‌واسطهٔ آن عضو بودی. و اگر فعل آن به‌واسطه آن عضو بودی، لازم آمدی که خستگی در او پیدا آمدی هر گاه که تکرار در فعل او افتادی.

و همچنین لازم آمدی که چیزهای ضعیف را در عقب چیزهای قوی ادراک نکردی، چنانکه بویهای ضعیف در عقب بویهای قوی نتوان شنیدن، و چنانچه نورهای ضعیف در عقب نورهای قوی نتوان دیدن.

ولیکن قوت نفس ناطقه چنین نیست، چه او را تکرار افعال ضعیف نکند، و چیزهای ضعیف را در عقب چیزهای قوی ادراک کند. پس نشاید که او در عضوی از اعضا باشد.

و هرچند دلائل بسیار بر تجرد نفس ناطقه مذکور بود، اما

درین مختصر مناسب نبود بیش از این یاد کردن.

فصل ششم دربیان مراتب نفس انسانی و کیفیت خدمت قوتها بعضی مر بعضی را.

بدان‌که مراتب نفس انسانی در قوت نظری بدان‌که ادراك معقولات کند چهار بود، و اطلاق نفس عقل بر چهار مرتبه کنند.

مرتبهٔ اول را عقل هیولایی خوانند. و در این مرتبه او را استعداد قبول معقولات بود و بس، یعنی: هیچ صورت معقول درو حاصل نیامده بود.

و مرتبهٔ دوم را عقل ملکه خوانند [۱۵۶ پ] و درین مرتبه او را معقولات اولی حاصل بود، و مستعد بود مرادراك معقولات ثانیه را به قوت فکری یا قوت حدسی.

و مرتبه سیوم را عقل بالفعل خوانند، و درین مرتبه او را حصول معقولات ثانیه که از اکتساب آن فارغ شده بود حاصل باشد.

و مرتبهٔ چهارم را عقل مستفاد خوانند. و درین مرتبه او را مشاهدهٔ معقولات حاصل بود. و نوع انسان بدین مرتبه تمامی یابد، و بدین مرتبه نفس را مشابهت با مبادی حاصل گردد. و این مرتبه مخدوم عقل بالفعل بود، که او مخدوم عقل بالملکة بود، که او مخدوم مرتبهٔ عقل هیولانیست، و این مراتب مخدوم عقل عملی بود، که او مخدوم قوت وهمی بود که مخدوم قوت حافظه و قوت متخیله بود، که قوت متخیله مخدوم قوت خیال بود، که او مخدوم حس مشترك بود، که او مخدوم حواس ظاهـر بود. و همچنین قوت متخیله مخدوم قوت شهوی و غضبی بود، و همهٔ قوتها مخدوم کیفیات فعلی که حرارت و برودت بود مخدوم کیفیات انفعالی بود.

فسبحان‌الذی نظم الوجود علی‌احسن النظام، انه‌احکم‌الحاکمین.

فصل هفتم در بیان آنکه کمال انسان از قوت به فعل به‌واسطهٔ جوهری عقلی بود که او را عقل فعال خوانند.

محققان حکما در بیان این مطلوب دو وجه گفته‌اند:

وجه اول. آنکه بی‌شك نفس انسانی در ابتداء [۱۵۶ پ] فطرت از همهٔ علوم خالی بود، بعداز آن او را علوم حاصل آید، پس بی‌شك او را سببی بباید. و سبب این نتواند بود که ذات نفس بود، و اگرنه در ذات او دو جهت لازم بود، پس ذات او مرکب بود. و اگر ذات او مرکب بود، جسم باشد. و ما بیان کردیم که او جسم نیست.

و همچنین نتواند بود که جسم بود، برای آنکه او از جسم اشرف است، و محال بود که شریف در کمال ذات محتاج به خسیس بود.

و نتواند بود که نفس دیگر بود، برای آنکه آن نفس یا هم از از نوع او بود، یا از غیر نوع.

نتواند بود که از نوع اوبود، و اگرنه، ترجیح من غیر مرجح لازم آید. و خود چگونه نفسی بود از نوع او، چه بسیار از نفوس شریف را مثل انبیاء و اولیاء از ادب به‌کمال رسانیدن بعضی از اشخاص که بدیشان نزدیك بوده باشند و میسر نشده.

و نتواند بود. نیز که نفسی بود نه از نوع او، چه بعداز این بیان کنیم که نفس که شریف‌تر از نفس انسان بود جز نفس فلکی نتواند بود، و نفس فلکی را همهٔ علوم بالفعل نبود.

پس لازم آید که جوهری بود مجرد که همهٔ علوم او را بالفعل بود، و نفوس انسانی را آن علوم از او حاصل می‌شود. وچنین جوهر را عقل فعال خوانند.

وجه دوم آنست که گوئی: همچنانکه هرچه مدرك قوت جسمانی بود غفلت او بردو وجه تواند بود:

یکی آنکه از مدرك زائل شود و هم از خزانه، [۱۵۷ ر] و آنرا فراموشی خوانند. هرچه مدرك عقل بود در انسان در زوال او همین هر دو وجه تصور توان کرد. یعنی: غفلت و فراموشی.

چون نفس انسانی را انقسام ممکن نیست نتوان گفتن که بعضی از او خزانه بود، و بعضی مدرك. و نتوان که قوتی از قوتهای جسمانی مدرك بود، و نفس خزانه چه مدرکات نفس کلی بود، و کلی در قوت جسمانی محال بود. پس لازم آید که خارج آن با جوهری عقلی بود که همهٔ معقولات درو بالفعل بود، و آن جوهر بخشندهٔ صور معقولات بود نفسهای ما را هم در ابتداء و هم در وقتی که ما از آن غافل شویم، و آنرا عقل فعال خوانند و او خزانهٔ معقولات بود. و هرگاه که نفس روی با آن کند، قبول معقولات کند؛ و هرگاه که روی به جانب عالم اجسام کند، از آن مشغول شود.

و تخصص نفس در قبول بعضی از معقولات از عقل فعال دون بعضی، با آنکه همهٔ معقولات درو بالفعل بود، تصرف نفس بود در صورتهای چند خیالی. و معنیهای چند جزئی که آن صورتها و معنی‌ها را نسبت به‌آن کلی بود. و گاه بود که آن تخصص از جهت معنی‌های عقلی بود. چه نفس را در حصول هر معقول لاشك استعداد قبول معقولی دیگر بود که مناسب یکدیگر باشند. و روی باز کردن نفس با عقل فعال سبب بعیدش عقل هیولانی بود. و [۱۵۷ پ] سبب متوسطش عقل بالملکة، و سبب قریبش عقل بالفعل.

سؤال اگر گویند که: واجب نیست که آنچه بخشندهٔ صور معقولات بود نفس ما را، صور معقولات درو بود، برای آنکه لازم نیست که در بخشنده جز آن چیز که بخشندهٔ موجود بود، چه آفتاب بخشنده حرارت است با آنکه درو حرارت نبود.

جواب گوئیم که: تعقل معقولات کمال وجود است از آن روی که وجود بود به‌خلاف حرارت و غیر آن از اعراض. پس لازم آید که آنچه بخشندهٔ معقولات بود نشاید که خالی بود از آن، برای

آنکه نتواند بود که معلول تمام‌تر از علت بود، و برای آنکه گفتیم که: عقل فعال خزانهٔ نفس ناطقه بود.

و مرا اشکالی روی نموده است و آن چنان بود که گوئیم که: همچنانکه غفلت و فراموشی به نسبت با اعتقادات غیر مطابق کلی بود، پس اگر همچنانکه خزانهٔ اعتقادات مطابق کلی عقل فعال بود، خزانهٔ آن اعتقادات مطابق کلی عقل فعال بود، خزانهٔ آن اعتقادات غیر مطابق کلی، با آنکه غفلت و فراموشی درو بود، نه عقل فعال بود، خزانهٔ آن اعتقادات هم مطابق کلی هم لازم نبود که عقل فعال بود.

جواب این اشکال هنوز مرا محقق نشده است. ان‌شاءالله که باری تعالی توفیق دهد تا جواب این تقریر کرده شود.

نکته بباید دانست که عقل فعال چون آفتاب بود، و نفس انسانی چون قوت باصره، و صورتهای [۱۵۸ ر] خیالی و معنی‌های وهمی چون چیزهای رنگین. چه همچنانکه آفتاب برچیزهای رنگین که در تاریکی باشد تابد آن چیزها را بالفعل دریابند، و اگرچه پیش از تابیدن آفتاب آنرا جز به بالقوة نمی‌توانست یافت، عقل فعال نیز چون بر صورتها که در خزانه بود مشرف گردد، نفس را اطلاع بر معنیهای کلی که مناسب آن صورتهای جزئی بود حاصل شود. مثلا از صورت زید و عمرو در خیال صورت انسانی کلی در نفس حاصل شود. و از صورت درختهای معین در خیال صورت درخت کلی در نفس حاصل شود. و معلوم کند که از این صورتها در حال طفلی و دیگر حالها که نفس را استعداد تمام نبود، تحصیل معنی‌های کلی ممکن بود، و در غیر آن حال نفس را ممکن نبود. که چون نفس را استعداد تمام حاصل شود؛ ممکن بود به امکان قریب، بل واجب بود، هرگاه که اشراف این بود، یعنی نور عقل فعال حاصل آید، قوت عقلی در آن صورتها که در خیال بود تصرف کند و تمیز ذاتی از عرض کند، و نفس ماهیت آن امور خارجی. پس

آن صورتها و معنی‌ها اگرچه جزوی بود، کلی گردد به واسطه تمیز و تصرف.

نکته دیگر معلوم کند که مقدمات موجب نتیجه شود. چه بسیاری از اشخاص را مقدمات در ذهن آید، و ایشان را هیچ علم نتیجه دست ندهد، و همان مقدمات را چون دیگر اشخاص [را] در ذهن حاصل آید، علم نتیجهٔ ایشان را دست دهد. و اگر موجب [۱۵۸ پ] حصول مقدمات بودی، آن اختلاف ممتنع بودی. بلکه موجب‌بخشندهٔ‌صورتهااست، یعنی‌عقل‌فعال، واین‌مقدمات‌وسائط باشند.

باب پنجم در بیان حالهای نفس انسانی

و آن چهار فصل بود.

فصل اول دربیان آنکه هریك بدن را بیش از یك نفس نبود، و هریك نفس را یك بدن بود و بس.

بعضی از متقدمان برآنند که هر شخصی را از نبات نفسی بود که آن را نفس نباتی خوانند. و هر شخصی را از حیوان دو نفس بود: نفس نباتی و نفس حیوانی. و هر شخصی را از انسان سه نفس بود: نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی.

و دلیل این طایفه آنست که گویند که: چون جائی نفس نباتی پی افعال حیوانی می‌یابیم، و همچنین افعال حیوانی بی‌کمالات انسانی می‌یابیم، پس اگر نه مبادی این افعال سه امر مختلفت بودی، لازم آمدی که این همه افعال در همه محلها با یکدیگر بودی.

و این ظنی باطل است، برای آنکه هریکی به بدیههٔ می‌دانیم که ذات ما است که قوت حس و حرکت دارد، و هم ذات ماست که ادراك معقولات و محسوسات کند. پس اگر مبدأ همه یك نفس نبودی، به‌خلاف این معلوم شدی.

و بزرگان تشبیه بدن به نسبت با عقل فعال به خانه‌ای کرده‌اند که درو دریچه‌ها بود، و مقابل آفتاب بود، و تشبیه قبول بدن مرنفس نباتی را به روشن شدن آن خانه از آفتاب، [و] تشبیه قبول بدن مرنفس حیوانی را به‌گرمی آن خانه [۱۵۹ ر] از آفتاب، و تشبیه قبول بدن مرنفس انسانی را به اشتغال آن خانه از آفتاب.

و لامحاله هرچه از نفس نباتی صادر شود از غذا دادن و بالیدن و مثل خود را با دید آوردن از نفس حیوانی آن چیز صادر شود و چیزی دیگر که آن حس ارادی بود. و همچنانکه هرچه درحالت روشنی خانه از آفتاب حاصل می‌شود در حالت گرمی خانه از آفتاب آن حاصل شود و چیزی دیگر. و همچنین هرچه از نفس حیوانی صادر شود، از نفس انسانی صادر شود و چیزی دیگر که آن ادراك معقولات بود، همچنانکه هرچه درحالت گرمی خانه حاصل می‌آید در اشتعال آن حاصل شود و چیزی دیگر. و لامحاله این اختلافات به‌حسب اختلافات در قوابل بود.

و همچنین نشاید که یك نفس را دو بدن بود، و اگرنه، لازم آید که چون یك بدن احساس چیزی کند یا اشتهای چیزی کند یا عقب برچیزی راند، بدن دیگر را احساس همان چیز بود، و همان اشتهاء و غضب برآن چیز، و محالیت این ظاهر است.

فصل دوم دربیان آنکه نفوس انسانی را اختلاف به نوعی بود بالعوارض.

بدان‌که بعضی را چنان ظن بود که نفوس انسانی را اختلاف به‌حسب نوع است. و سبب این ظن آن بود که بعضی از مردم را در اخلاق خوب تمام یافتند، و بعضی را عظیم خالی یافتند از اخلاق خوب، و بعضی را متوسط یافتند و گفتند که: این اختلاف نتواند بود [۱۵۹ پ] که از جهت مزاج بود. چه بسیار از اشخاص که درمزاج نزدیك به‌هم باشند، در اخلاق در غایت اختلاف یابند. پس نتواند

بود... که به حسب نوع بود. و این ظنی کاذب بود...

دلیل اول آنکه. . . . مرکب بود از جنس و فصل . . . . .[۱]

ترکیبش به‌نسبت با خارج ... که مرکب بود از ماده و صورت و هرچه مرکب بود از... جسم بود و ما گفتیم که نفس جسم و جسمانی نیست. پس نتواند بود که مرکب بود. و این دلیل از نوع خللی خالی نیست برای آنکه لازم نیست که هرچه مرکب بود از جنس و فصل آنرا به‌حسب خارج ترکیب بود چه بیشتر مفارقات را ترکیب از جنس و فصل بود یا آنکه در خارج ترکیب محال بود.

دلیل دوم آنست که چون نفس انسانی محصل‌الوجودند و همه را یك حد بود، نتواند بود که انسان مختلف‌النوع باشد چه یك حد فرا نگیرد. مر اشیائی را که مختلف نوع باشد و این معنی [۱۶۵ ر] ظاهر بود پیش عقل.

دقیقه. بدان که اکثر حکماء برآنند که نفوس ناطقهٔ انسانی نامتناهی بود، و دلیل براین مطلوب چنین گفته‌اند که: چون افلاك و عناصر چهارگانه در زیر بود و حرکت افلاك را انقطاع نبود لازم آید به‌حسب اختلاف اوضاع فلکی حصول... از جهت آمیختن ایشان با یکدیگر مزاج را که دوام بحصول می‌پیوندد و لامحاله مزاج نفسانی از جملهٔ ممکنات پس به‌حسب... نفوس ناطقه از مبادی فائض می‌سازد و چـون به حصول این امزجه و قبض مبادی را انقطاع از طرق مختلف...[۲] محال بود لازم آید که نفوس ناطقه نامتناهی موجود بود و این متناهی موجود بود و این دلیل از نوع خللی خالی نیست، بنابر آنکه جائز بود که ... و طبیعی از اوضاع فلك پیدا شود که به‌سبب استعدادی خاص بود در مزاج که به‌حصول آن استعداد نوعی پیدا شود که سبب استعدادی خاص بود در مزاج که به‌حصول آن استعداد نوعی پیدا شود که پیش از آن نبوده باشد،

۱ــ بیشتر کلمات ده سطر سائیده و سیاه شده، خوانا نیست.

۲ــ اینجاها هم برخی واژه‌ها سیاه شده و نمی‌توان خواند.

و شاید که مزاج انسانی از آن نوع بود. و چون چنین بود، عدم‌تناهی در نفوس که به‌حسب آن امزاج بود لازم نیاید.

فصل سیوم دربیان آنکه نفس انسانی پیش از بدن موجود نیست.

بدان که [۱۶۰ پ] براین مطلوب چند دلیل یاد کرده‌اند، و ما در این کتاب آنچه بهترین دلیلها بود یاد کنیم، و آن سه دلیل بود.

دلیل اول آنست که گوئیم اگر نفس انسانی بیش‌از بدن موجود بود، لازم آید که در ازل معطل بود. برای آنکه چون استکمال او بود به واسطهٔ بدن بود، بیش از آن او را هیچ نوع استکمال ممکن نبود. و چون فعل منحصر در استکمال بود، در وقتی که استکمال ممکن بود، هیچ فعل ممکن نبود. پس در ازل معطل بود. ولیکن معطل در وجود نشاید که بود، و اگرنه، لازم آید که بعضی افعال واجب الوجود بی‌فائده بود. و این محال باشد.

دلیل دوم آنست که گوئیم که: اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود بود، لازم آید که میان او و میان مبادی هیچ حجاب نبود. پس هر کمال که او را ممکن بود به‌حصول پیوندد، چـه مانع از کمالات او را احوالی بود که به‌واسطهٔ بدن حاصل آمده بود. و چون هر کمال که او را ممکن بود به حصول پیوست، او را هیچ احتیاج به بدن نماند. و چون او را هیچ احتیاج به بدن نماند، تصرف او در بدن ضایع بود. و چون تصرف او در بدن ضایع بود، تعلق او به بدن محال بود. و اگرنه، مخالف عنایت حق بود. چه عنایت حق چنانکه بعداز این بدانی عبارت بود از محیط شدن علم حق بر موجودات بروجهی که بهترین نظام بود. و چون تصرف نفس در بدن ضایع بود، بهترین نظام حاصل نیامده بود. [۱۶۱ ر] چه نظامی که متصور شود در وقتی که آن تصرف ضایع بود حاصل آید.

دلیل سیوم آنست که گوئیم: اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود بود، یا واحد بود، یا کثیر. و نتواند بود که بیش از بدن

واحد بود، برای آنکه چون تعلق با بدن گیرد، یا همچنان بر واحدی اول بماند، یا بسیار گردد. اگر برواحدی اول بماند، لازم آید که نفس زید و عمرو واحد بود؛ و اگر نفس زید و عمرو واحد بود، لازم آید که هرچه زید داند عمرو داند. و بطلان این ظاهر بود.

و اگر بعداز تعلق بدن بسیار بود، لازم آید که جسم بود. چه بسیار بودن جز به انقسام درو محال بود، و انقسام از خواص جسم است. و همچنین نتواند بود که پیش از بدن بسیار بود، برای آنکه اگر پیش از بدن بسیار بود؛ بسیاری او بهحسب عوارض بود، نه به حسب ذاتیات، چه بیان کردیم که نفوس انسانی بهنوع متفق‌اند. و بسیار بودن او به حسب عوارض محال بود، چه حصول عوارض او را بیشتر از وجود بدن ناممکن بود. برای آنکه حصول عوارض بر اشیاء متفق در نوع را بهسبب امور اتفاقی بود که عبارت از سببهای حادث بود که از حرکات فلکی پیدا آید. و چون نفس انسانی نه در عالم حرکات بود، لامحاله حصول آن عوارض او را محال بود.

و در این دلایل سه‌گانه چون نیك تأمل کنند، بدانند که تمام نشود، الا بعداز آنکه تناسخ را باطل کنند.

و اما [۱۶۱ پ] افلاطون و پیروان او برآنند که نفوس انسانی قدیم است، و بعضی از فاضلان که در این زمانند دلیل برقدم او گفته‌اند، و ما آن دلیل را یاد کنیم، و بعد از آن بیان ضعف آن کنیم.

اما دلیل که گویند: بدان‌که نشاید که نفس انسانی حادث بود، آنست که گویند که: اگر نفس انسانی که بیان کردیم که بسیط بود حادث بود، لامحاله محتاج بود بهعلتی حادث. و آن علت یا مرکب بود یا بسیط. نتواند بود که مرکب بود، برای آنکه اگر مرکب بود، یا بعضی از اجزاء کافی بود، خود آن بعضی علت بود نه‌مجموع. و ما مجموع را علت گرفتیم. و این محال بود.

و اگر همهٔ اجزاء را تأثیر بود، گوئیم که درحال اجتماع آن

اجزاء با یکدیگر امری حادث شود، آن امر یا عدمی بود، یا وجودی. اگر عدمی بود، آن علت نبود. چه عدم را تأثیر در وجود نتواند بود. و اگر وجودی بود، یا امری بسیط بود، یا مرکب.

و اگر بسیط بود، در پیدا آمدن او از مرکب همین بحث باز آید، و همچنین به‌تسلسل رسد. و اگر امری حادث نشود که آن امر علت بود؛ همهٔ اجزاء به‌حال خود بمانند، همچنانکه بیش‌از اجتماع بودند، و لازم آید که هیچ مؤثر نباشد. و ما مؤثر فرض کردیم، و این محال بود. و همچنین نتواند بود که آن علت بسیط بود، برای آنکه از این روی که علت حادث است او نیز لازم آید که حادث بود. و چون حادث بود، او را نیز علتی باید. و نتواند بود که آن علت مرکب بود [۱۶۲ ر] هم بدان دلیل که یاد کردیم. پس لازم آید که او نیز هم بسیط بود. و چون آن بسیط علت حادث است لازم است که او نیز حادث بود. پس تسلسل رسد. و تسلسل محال‌بود.

و چون نتواند بود که آن علت بسیط بود، و نتواند بود که مرکب بود؛ نتواند بود که نفس انسانی حادث بود. برای آنکه چون حادث بود، علت او یا بسیط بود یا مرکب. و ما بیان کردیم که علت او نه بسیط تواند بود ونه‌مرکب و مطلوب این است.

و اما بیان ضعف این دلیل آنست که گوئیم که: لازم نیست که چون بعضی از اجزاء مرکب کافی بود در تأثیر آن بعضی علت بود، و مجموع علت نبود. چه جائز بود که علت بعضی از آن اشخاص بعضی از اجزاء مرکب بود، و علت بعضی دیگر مجموع.

و دیگر آنکه مسلم داریم که مجموع اجزاء مؤثر بود که لازم نیاید که چون درحال اجتماع امری حادث شود، آن امر علت بود. چه اگر مراد از علت تام بود، شاید بود که امری عدمی بود. چه همچنانکه وجود شرائط جزء علت تام بود، رفع موانع نیز جزء علت تام بود.

و دیگر آنکه اگر مسلم داریم که نشاید که آن امری عدمی

بود، بل وجودی بود، خواه آن امر بسیط بود، خواه مرکب، بیش از تسلسل لازم نمی‌آید، و وجود چنین تسلسل پیش حکیم واجب‌بود.

و دیگر آنکه مسلم داریم که مثل این تسلسل محال بود، لازم نیاید که چون درحال اجتماع امری حادث بشود و همهٔ اجزا برحال خود [۱۶۲ پ] مانده بود، چه‌شاید بودن‌که بعضی‌از اجزا را وجود نبود. چون موجود شود، با یکدیگر اجزاء جمع شوند؛ مجموع اجزاء با یکدیگر تأثیر کنند، با آنکه دلیل متعرض بود به کون و فساد و صور مرکبات نباتی و حیوانی. چه هـریك از این صور لامحاله بسیط‌اند و حادث.

و تحقیق این جواب راجع با آن می‌شود که گوئیم که: علت تام حدوث نفس مرکبی بود که بعضی اجزای او قدیم بود و بعضی حادث. چه یك جزء آن مرکب عقل فعال بود، و محال بود که آن جزء حادث بود، چنانکه بعداز این بیان کنیم. و دیگر جزء آن مزاجی که استعداد قبول آن مزاج مرصورت انسانی را بی مبدئی که آن نفس ناطقهٔ او بود محال باشد، و لامحالة این جزء حادث بود. و چون حصول استعداد آن مزاج مرقبول نفس ناطقه را حادث بود، لامحاله او را سببی بباید که آن سبب نیز حادث بود. و در آن سبب نیز همین به‌بحث باز آید و به تسلسل کشد. لیکن چنین تسلسل محال نبود، بل واجب بود، و الا وجود حوادث محال بود. و سبب یا شرط وجود چنین حوادث چنانکه بعداز این یاد کنیم حرکات فلك و ارادهٔ محرك او بود.

و بدین تقریر هیچ از این محالات که دعوی کرد لازم‌نیاید.

نکته. معلوم باید کرد که تعلق نفس با بدن چون جسم با جسم نیست، و چون تعلق عرض با جوهر نیست، و این هر دو ظاهر است. و چون تعلق علت با معلول نیست، [۱۶۳ ر] چه بدن نتواند بود که علت نفس بود، برای آنکه نفس شریف‌تر از بدن بود. و در علم‌الهی بعداز این معلوم شود که خسیس علت شریف نبود.

و نفس نیز نتواند بود که علت بدن بود، برای اینکه علت به‌وجود باید که بر معلول مقدم بود، و نفس را تقدم بر بدن نیست. چه بیان کردیم که نفس پیش از بدن نبود.

بل تعلقی که میان نفس و بدن بود تعلق شوقی بود که سبب آن تعلق مناسبتی بود که میان او و بدن باشد به‌سبب مزاجی خاص که بدین بدن افتاده بود. و اگرچه حقیقت این به‌تفصیل دانستن در غایت دشواری بود.

و عاقل باید که تعجب نکند در تعلق نفس با بدن، برای آنکه در عالم طبیعت امثال آن بسیار بود. چه ظاهر است مثل آن علاقه میان مغناطیس و آهن.

و بسیار از امور بود که تا شخصی در عالم طبیعت وشواغل بدن و رسوم و عادات مشغول بود، از حقیقت آن هیچ نتواند یافتن.

و ازین جهت بود که در سخن حکماء متقدم بود که حکمت بزرگترین عبادات است. و هر عبادتی مشروط بود به نوع طهارتی. و طهارتی که در این عبادت شرط بود پاك کردن نفس بود از شواغل بدنی و امور عادی.

باری‌تعالی همگنان‌را توفیق تحصیل این طهارت میسر کراناد بمنه وجوده.

فصل چهارم در ذکر مذاهب تناسخ، و ابطال آن.

بدان‌که آن طائفه‌ای که قایلند [۱۶۳ پ] برآنکه نفس انسانی حادث نیست اختلاف کرده‌اند در آنکه شاید بی‌بدن بود یا نشاید. جمعی برآنند که: شاید بی‌بدن بود، و جمعی گفته‌اند که: نشاید که بی‌بدن بود. ایشان‌را اهل تناسخ خوانند. و این طائفه منقسم به‌چند قسم شوند: گروهی برآنند که جائز بود که از بدن انسانی به بدن حیوانی [نقل] کند، وآنرا مسخ خوانند، وگروهی‌برآنند که‌جائز بودکه ازبدن انسانی به بدن‌نباتی نقل کند، وآنرا فسخ گویند. و

گروهی برآنند که جائز بود از بدن انسانی به بدن جمادی نقل کند، و آنرا رسخ گویند.

و بر ابطال تناسخ چند دلیل گفته‌اند.

دلیل اول آنست که اگر نفس پیش از تعلق با این بدن تعلق به بدن دیگر گرفته بود، لازم آید که احوال و عوارض که او را در آن بدن پیش عارض شده باشد همه در یادش بود. ولیکن معلوم است که هریك از اشخاص هیچ حال که غیر آن بود که در این بدن او را حاصل آمده بود دریادش نیست. پس لازم آید که پیش‌از این بدن به‌هیچ بدن دیگر تعلق نگرفته بود.

و این دلیل از نوع ضعف حالی نیست.

دلیل دوم آنست چون بیان کردیم که نفس حادث است، و حدوث او متعلق به استعدادی که مزاج بدن او را حاصل شود، پس به‌حسب حصول آن استعداد واجب بود که نفسی فائض کرده از مبدأ مفارق . و چون چنین بود، نشاید که نفسی دیگر که مفارقت [۱۶۴ ر] از بدنی دیگر کرده بود، تعلق با آن بدن گیرد، و اگرنه، لازم آید که یك بدن را دو نفس بود. ولیکن هریك از ما به بدیهة می‌دانیم که بیش از یك نفس نداریم.

و این دلیل ضعیف است، برای آنکه حدوث در بالا گفتیم که به بطلان تناسخ تمام می‌شود، اگر ابطال تناسخ به‌حدوث نفسی تمام کنیم، دور لازم آید.

دلیل سیم آنست که گوئیم که نفسی که مفارق بدن اول بود، یا پیش‌از آن یا بعداز آن، اگر هم درآن حال بود بدن ثانی یا در همان حال حادث شود، یا پیش از آن حادث شده بود. اگر در آن حال حادث شود، یا عدد نفوس مفارق و بدنهای حادث چند یکدیگر بود، یا چند یکدیگر نبود. اگر چند یکدیگر بود، لازم آید که عدد بدنهای کاین مساوی عدد بدنهای فاسد بود. ولیکن این محال بود، چه در واقعه‌های عظیم و در طوفانات که نامحصور بدنها فاسد

می‌شود، معلوم است که بدنهای کاین چندان نبود. و اگر چند یکدیگر نبود؛ یا عدد نفوس بیشتر بود، یا عدد بدنها.

و اگر عدد نفوس بیشتر بود؛ یا مشابه باشند در استحقاق تعلق با یك بدن، یا مشابه نباشند. اگر مشابه باشند، یا همه تعلق گیرند بدان بدن، و این محال بود. چه هر بدنی را بیش از یك نفس ممتنع بود، یا هیچ تعلق نگیرند، و لازم آید که نفس بی‌بدن تواند بود، و ما گفتیم که: نفسی بی بدن نتواند بود. و اگر مشابه نباشند در استحقاق [۱۶۴ پ] لازم آید که بعضی تعلق گیرند و بعضی تعلق نگیرند. و همان محال که گفتیم لازم آید.

و اگر عدد بدنها بیشتر بود، لامحاله بعضی از نفوس را هریك تعلق با یك بدن بیشتر بود. و این محال بود، برای آنکه ما بیان کردیم که یك نفس را پیش از یك بدن نبود. یا هریك از نفوس را تعلق با یك بدن بیش نبود، واین هم محال بود، برای آنکه لازم آید که بعضی از بدنها ضایع مانند. و اگر بدن که بدن تعلق گیرد بیش‌از آن شده بود، یا نفسی دیگر درحالت حدوث بدو تعلق ساخته بود یا نبود. اگر نفسی دیگر بدو تعلق نساخته بود، لازم آید که در بعضی زمان آن بدن با استعداد تمام مر قبول نفس را معطل بود. و این هم محال بود.

و اما اگر اتصال نفس به بدن ثانی پیش از فساد بدن اول بود، هم یکی از این دو محال لازم آید: یا آنکه دو بدن را یك نفس بود، یا آنکه یك بدن معطل بود.و اگر اتصال نفس به بدن ثانی بعداز فساد بدن اول بود به‌زمانی، لازم آید که مستغنی بود از اتصال بدان بدن، چه چون در بعضی از ازمنه استغناء داشت در همه مستغنی تواند بود. و قوی‌ترین دلائل بر ابطال تناسخ این دلیل بود.

باب ششم در تمامی سخن در بحث نفس

و آن چهار فصل بود.

فصل اول در بیان آنکه نفس اقتضاء حرکات بدن نه به‌ذات می‌کند.

بر این مطلوب دو دلیل تواند بود: [۱۶۵ ر].

یکی آنکه نفس امری بود ثابت و حرکت غیر ثابت، و محال بود که امر ثابت مقتضی امر غیر ثابت بود.

دلیل دوم آنکه گوئیم: اگر نفس اقتضاء حرکات بدن خواه‌بدن او نباتی و خواه حیوانی و خواه انسانی بود به حسب ذات کردی لازم آمدی که حرکت دایمی او به یك جهت و به یك کیفیت نیست. چه گاه به‌جانب راست حرکت کند، و گاه به‌جانب چپ، و گاه سریع و گاه بطئی. پس لازم آید که اقتضاء او حرکت را نه به‌ذات بود بل به‌حسب حدوث ارادت بود. و این حال به تجربه معلـوم شده، و لامحاله این ارادت حادث را هم سببی حادث بباید. و همچنین آن سبب را سببی دیگر، تا متناهی شود به حرکتی دوری، که این حرکت سبب حوادث بود یکی بعداز یکی. و معلوم است که مادام که حصول مطلوب اولی نبود از لاحصولش متحرك ارادی حرکت به‌سوی آن نکند. و این اولویت تواند بود که فی‌نفس‌الامر بود، و تواند بود که به‌حسب ظن بود.

سؤال چرا شخص خفته بالحیهٔ خود بازی کند بی‌آنکه انسان‌را ارادتی بود، یا ادراك چیزی کند که حصول آن انسان را اولی بود از لاحصول حرکات، لذت آن صادر شود.

جواب مسلم نیست که ایشان را اراده نیست، یا ادراك چیزی که حصول آن ایشان را اولی از لاحصول نکرده‌اند. بلکه خفته در خواب تخیل لذتی یا دفع ملالتی یا زوال دردی کرده بود، و بعداز

آن تخیل دفع ملالتی یا راحتی [۱۶۵ پ] در آن فعل، بلکه شده بود، که آن حرکت بعداز آن تخیل تواند بود.

و بباید دانست که تخیل چیزی است، و ادراك آن تخیل چیزی دیگر، و محفوظ ماندن آن ادراك در قوت حافظه چیزی دیگر. و واجب نیست چون آن ادراك محفوظ نماند در وقت حافظهٔ تخیل یا ادراك آن تخیل نبود.

ولاشك هر حیوان که حرکتی از او صادر شود، واجب بود که آن حرکت از بهر غرضی بود. و غرض یا جزوی بود، و حصول آن تابع ارادتی جزوی بود؛ یا کلی بود، و حصول آن تابع ارادتی کلی بود، که آن مراد کلی به واسطهٔ ارادت جزئی و حرکات جزئی به حصول پیوندد.

فصل دوم در بیان آنکه حرکات افلاك ارادی بود.

بدان‌که در بالا بیان کردیم که حرکات افلاك نتواند بود الا مستدیر. اکنون گوئیم که: هر حرکتی که مستدیر بود، لازم آید که آن حرکت ارادی بود. برای آنکه اگرنه ارادی بود، یا طبیعی یا قسری، چه در بالا بیان کردیم که حرکات در این سه منحصر بود.

و نتواند بود که حرکات افلاك طبیعی بود. برای آنکه اگر طبیعی بود، لازم آید که چون قصد به نقطه و وضعی کند؛ آن نقطه و وضع یا او را مطلوب بود، یادر طریق مطلوب بود. و اگرنه، قصد بدان محال بود.

و نتواند بود که مطلوب بود، و اگرنه، لازم آمدی که چون بدان نقطه رسیدی از حرکت باز ایستادی. و هیچ نقطه نبود که به یك دور بدان برسد [۱۶۶ ر] از آن حرکت نکند، و محال بود که چیزی مقصود بالطبع و مهروب بالطبع بود، پس آن نقطه او را مطلوب نبود.

و نتواند بود نیز که در طریق مطلوب افتاده بود، برای آنکه

بعداز آنکه از او بگذرد، یا به‌مطلوب رسد، و همین محال لازم آید، یا به مطلوب نرسد. و اگر به‌مطلوب نرسد، لازم آید که در طریق مطلوب نیفتاده بود، و ما او را در طریق مطلوب فرض کردیم، و این محال بود.

و چون تواند بود که هیچ نقطه‌ای او را مطلوب بود، یا در طریق مطلوب افتاده بود؛ لازم آید که طبیعی نبود. و چون محال بود که طبیعی بود محال بود که قسری بود. چه بیان کردیم که هرجا که حرکت طبیعی محال بود، حرکت قسری محال بود، پس لازم آید که حرکت ارادی بود.

فائده. بدان‌که در کلام متقدمان آمده است که فلك متحرك است به طبع، و همچنین گویند که: متحرك است به‌نفس و همچنین گویند که متحرك است به قوت متناهی.

و در ظاهر این هرسه معنی تضاد می‌نماید. چه معلوم کردی که حرکت به طبع خلاف حرکت با ارادت بود. و همچنین حرکت خواه به‌طبع و خواه به ارادت محرك او جز قوت جسمانی نبود. و معلوم شد در بالا که افعال قوتهای جسمانی جز متناهی نبود.

ولیکن در حقیقت تضاد نیست، برای آنکه مراد از آنکه گویند که: فلك متحرك است به طبع، این بود که در جرم او میل نبود که خلاف میل ارادی بود، چنانکه در حرکات ما میلی طبیعی توان یافتن [۱۶۶ پ] که مخالف میل ارادی ما بود. و مراد از آنکه گویند که حرکت او به‌نفس بود آن باشد که موجب آن حرکت ارادی نفس فلك بود. و مراد از آنکه گویند که حرکات او نامتناهی بود آن بود که عقل دائما مدد دهندۀ نفس بود در پیدا کردن ارادت که سبب حرکت او بود. والله اعلم.

فصل سیوم در بیان آنکه افلاك را نفوس ناطقه بود.

بدان‌که در اثبات این مطلوب دو دلیل گفته‌اند:

دلیل اول گوئیم که چون بیان کردیم که حرکت افلاك ارادی بود، نتواند بود که مطلوب از حرکت نفس حرکت بود. برای آنکه حرکت نه از کمالات عقل بود، و نه از کمالات حس، بل وسیله بود در رسیدن به‌کمال، پس حرکت بدان مطلوب نبود.

و نتواند بود که مقتضی حرکت جرم فلك بود یا نفس او. برای آنکه جرم فلك یا نفس فلك ثابت بود، و حرکت غیر ثابت بود، و محال بود که ثابت مقتضی غیر ثابت بود. و چون مطلوب نفس‌حرکت نبود، و از آنروی که حرکت ارادی بود، پس مطلوب نبود.

پس گوئیم که: آن امر که از حرکت مطلوب بود، یا امری حاصل بود، یا غیر حاصل. نتواند بود که حاصل بود، و اگر نه طلب محال بود. و چون غیر حاصل بود، لامحاله یا جزئی بود یا کلی.

اما نشاید که جزئی بود، برای آنکه اگر غرض امری جزئی بود، آن امر یا واقع بود یا غیر واقع. اگر واقع بود، لامحاله دفع واقع بود. برای آنکه از امور جزئی حادث [۱۶۷ ر] هرچه غیر حرکت بود او دفعة واقع شود. و چون مطلوب دفعة واقع شود، بعداز آن حرکت محال بود، چه حرکت برای مطلوب بود.

و اگر واقع شود دائماً فلك طالب بود. لاشك از حرکت باز ایستد. چه چون دورها کند و به‌مطلوب نرسد، لامحاله از حرکت باز ایستد پس بهر دو تقدیر لازم آید که فلك از حرکت باز ایستد. ولیکن محال بود که فلك از حرکت باز ایستد، و اگرنه، زمان منقطع شود. و انقطاع زمان محال بود.

پس نتواند بود که مطلوب فلك در حرکت امری جزئی بود. و چون مطلوب بود، نشاید که جزئی بود، لازم آید که کلی بود، و لامحاله واجب بود که تصور مطلب کلی کرده بود، چه محال بود طلب چیزی کردن که آنرا تصور نتوان کردن. پس لازم آید که نفس فلك تصور آن مطلوب کرده بود. و چون تصور کلی کرده

بود، واجب بود که مجرد بود، چه غیر مجرد را تصور کلی محال بود.

دلیل دوم چون بیان کردیم که فلك را نفس بود، گوئیم که او باید که نفس ناطقه بود، یعنی جسم و جسمانی نبود. برای آنکه فاعل نفس فلك شریف‌تر از فاعل نفس انسانی بود. چه فاعل نفس فلك به مبدأ اول که واجب الوجود است نزدیك‌تر از فاعل نفس انسانی بود، چنانکه در علم الهی بعداز این بیان کنیم.

و همچنین قابل نفس فلك که آن جرم فلکی است شریف‌تر بود قابل نفس انسانی، که بدن او بود، که مرکب از عناصر اربعه بود. [۱۶۷ پ] و چون چنین بود واجب بود کـه نفس فلکی شریف‌تر بود از نفس انسانی. پس لازم آید که نفس فلك نفس ناطقه بود. چه اگر نفس فلك نه نفس ناطقه بود، لازم آید که جسمانی بود. و معلوم است که اگر جسمانی بود، خسیس‌تر بود از نفس انسانی.

و خسیس بودی‌چیزی به نسبت با چیز دیگر یا از برای آن‌بود که فاعل‌الخیر، یا قابل آن خیر خسیس‌تر از فاعل‌الخیر دیگر یا قابل‌الخیر خسیس‌تر از فاعل‌الخیر دیگر یا قابل‌الخیر دیگر بود. پس اگر نفس فلك خسیس‌تر از نفس انسان بود، لازم آید که یا فاعلش خسیس‌تر از فاعل انسان یا قابلش بود. لیکن حال به‌عکس این است. پس نشاید که نفس او خسیس‌تر از نفس انسان بود. و چون خسیس‌تر از نفس انسان نبود، لازم آید که نفس ناطقه بود. و مطلوب این است.

دقیقة. بعضی از حکماء نفوس ناطقه ثابت کنند مر حیوانات دیگر را که غیر انسان باشند، و دو دلیل برآن گفته‌اند:

دلیل اول را چنین گویند که: چون او مدرك جزئی بود، لازم آید که مدرك کلی بود. چه کـلی جزء جزئی بود، و ادراك کل پی ادراك جزء محال بود. پس لازم آید که ادراك کلی کند، و هر نفس که ادراك کلی کند ناطقه بود.

دلیل دوم گویند که حیوان را قصد به‌سوی حرکت کلی بود، برای آنکه اگر او را قصد به‌سوی حرکت جزئی بودی، لازم آمدی که قصد او به‌سوی آن‌بعداز آن بودی که آن حرکت را در خارج وجود بودی، لیکن [۱۶۸ ر] وجود او در خارج پی قصد محال بود.

و این هر دو دلیل ضعیف.

اما ضعف اول بدان بود که به ادراك حسی حقیقت چیز را نمی‌توان یافتن تا لازم آید که ادراك جزء محسوس که معقول بود کرده باشد.

و اما ضعف دوم بدان بود که وجود آن جزء که قصد به‌سوی آن بود، لازم نبود که در خارج بود، تا آن محال لازم آید، بل وجود او در خیال کافی بود. و حق آنست که همچنانکه دلیل بر وجودش نیست، دلیل بر عدمش هم نیست. پس این از آن مسائل بود که در معرض توقف‌بود.

فصل چهارم در بیان معنی الفاظی چند که اطلاق آن خاص بر نفس کنند:

اول فکر بدان‌که فکر عبارت بود از حرکت ذهن انسان از مبادی تا نقل کند به مطالب و تعبیر ازین معنی بدان کنند که ترتیب معلومات بودی برای اکتساب مجهولات، چنانچه در اول منطق گفتیم:

و دوم حدس و آن عبارت بود از ناگاه یافتن حد اوسط را، چون تصور حداصغر و اکبر کند. و این حدس وقت بود که بعداز طلب و شوق بود، و وقت بود که پی طلب و شوق بود. و هر نفس که در قوت حدس به درجه‌ای‌بودکه او را ممکن بود ادراك حد اوسط در همهٔ معقولات یا بیشتر، بی‌آنکه زحمتی بدو رسد، آن نفس را نفس قدسی خوانند. و همچنانکه توان یافتن بعضی از اشخاص را

که در بلادت به‌جایی رسند که هیچ معقول را ادراک [۱۶۸ پ] نتوانند کرد، بعضی از اشخاص را نیز توان یافتن که به درجه‌ای رسند که همهٔ معقولات را که نوع انسان را ممکن بود ایشان را حاصل آید.

سیوم ذهن و آن عبارت بود از قوتی مرنفس را که به واسطهٔ آن قوت استعداد اکتساب رایها تواند کرد.

چهارم فهم و آن عبارت بود از نیک‌مهیا بودن آن‌قوت مر تصور آنچه از خارج اکتساب باید کرد.

پنجم ذکاء و آن به غایت رسیدن قوت ذهنی بود.

ششم صناعت و آن عبارت بود از ملکهٔ نفسانی که افعال ارادی ازو بی‌فکرتی و رویتی صادر شود.

و بدین ختم کنیم فن طبیعی را. والحمدلله حق حمده و صلواته علی محمد و آله.

فن سوم

در علم الهی

فن سیوم در علم الهی

و آن مشتمل بر شش قسم بود.

و مقدمه که تقدیم آن بر اقسام واجب بود.

چون در اول علم طبیعی اشاره کردیم بدان که موضوع علم موجود مطلق بود، لازم آید که موضوع او عام‌تر از موضوعات دیگر علمها بود. و ازین لازم آید که آن علم بالای همهٔ علوم بود. چه در منطق معلوم شده که بالایی علم به عام بودن موضوع بود، وآن‌موضوع را هیچ احتیاج به بیان نبود، چه از موجود مطلق چیزی عام‌تر نیست، تا بیان موجود مطلق بدان کنند. بل تصور این موضوع بدیهی بود و این بدیهی است.

درین موضع [۱۶۹ ر] شیخ رئیس سؤال کرده، و آن سؤال آنست که نشاید که بیان مبادی موضوع هر علمی هم در آن علم کنند، ولیکن در علم الهی بیان مبادی موضوع او که واجب‌الوجود است کنند، پس نشاید که موضوع این علم موجود مطلق بود.

و هم او جواب این سؤال گفته است که بحث کردن در مبادی از عوارض موجود مطلق است که موضوع این علم بود، پس بحث در واجب‌الوجود از مسائل این علم بود.

و به حقیقت این کلام آنست که گویند که: آنچه گوئیم که: واجب‌الوجود مبدأ موضوع علم الهی است، مراد آن بود

که علت آن بود. و آنچه گوئیم که مبدأ موضوع علم را در علم بیان نکنند، مراد آن بود که اثبات حقیقت آن موضوع و اجزاء آن موضوع و جزئیات آن موضوع در آن علم نکنند. بل یا چنان بود که خود ظاهر بود، و هیچ احتیاج به بیان نبود. یا اگر احتیاج بود ببیان، در علم بالای او بیان کنند. و حاصل آنست که مبدأ را به اشتراك براین دو معنی اطلاق کنند.

چون این معلوم شد گوئیم که: چون این علم شریف‌ترین علوم بود، و لامحاله غرض انسان از تحصیل علوم کمال نفس او بود، تا به واسطهٔ آن کمال سعادتی که او را ممکن بود برسد. پس لازم آید که منفعتی که از تحصیل آن علم حاصل شود بزرگترین منفعتها بود.

و معلوم باشد که این علم‌را علم‌مابعدالطبیعة خوانند و[۱۶۹پ] علم ماقبل‌الطبیعة نیز خوانند. اما علم مابعدالطبیعة برای آن خوانند که ما اول علم طبیعی را دانیم، بعداز آن این علم؛ و علم ماقبل ـ الطبیعة خوانند برای آنکه مبادی طبیعیات که مجردات بود درین علم دانند.

***

قسم اول در بحث وجود و شیء و وجوب و امکان و غیر آن،

و آن دو باب بود.

***

باب اول در بحث وجوب شیء.

و آن هفت فصل بود

فصل اول در بیان آنکه موجود و شیء از تعریف مستغنی بود.

در بالا بیان کردیم که تعریف اگر حدی بود، به جنس و فصل

بود؛ و اگر رسمی بود، به جنس و خاصه یا عرض عام و خاصه بود. و هیچ مفهوم عام‌تر از موجود وشیء تصور نتوان کرد. لازم آید که ایشان را جنس و عرض عام نبود، پس تصور ایشان بدیهی بود.

سؤال. چرا نشاید که تعریف موجود بدان کنند که گویند که: موجود آن بود که قدیم بود یا حادث، یا گویند که: موجود آن بود که فاعل بود یا منفعل، و همچنین براین قیاس تعریف به‌چیزهای مشابه این کنند.

جواب گوئیم که: این تعریف به چیزی بود که آن چیز از تعریف پوشیده‌تر بود، برای آنکه مفهوم قدیم و حادث پوشیده‌تر بود از مفهوم موجـود و شیء، و همچنین مفهوم فاعل و منفعل پوشیده‌تر بود از مفهوم موجود و شیء.

سؤال چرا نشاید که تعریف موجود[و]شیء بدان کنند که گویند موجود آن بود. [۱۷۵ ر] که خبر از او بازتوان داد، و شیء نیز همچنین.

جواب گوئیم: این تعریف بود به نفس خود، برای‌آنکه لفظ آن که در تعریف آورده است نفس موجود بود و نفس شیء. و همچنین تعریف بود به‌چیزی که از معرف پوشیده‌تر بود، چه معنی خبر که درتعریف موجود وشیء آورده است ازموجود وشیء پوشیده‌تر بود.

و بعضی از محققان گفته‌اند که: تصور وجود خود به بدیهه می‌کنیم، و وجود جزوی بود از وجود خود، و جزو بدیهی هم بدیهی بود، پس لازم آید که تصور وجود هم بدیهی بود.

سؤال اگر گویند که: وجود را تصور نتوان کرد. برای آنکه هرچه تصور کنند، او را صورتی در نفس تصور کننده حاصل آید. پس لازم آید اجتماع مثلین که دو وجود است: یکی وجود خودش، و یکی دیگر وجود که آن را تصور کرده بود.

جواب گوئیم که: در تصور وجود خود نفس تصور کننده کافی بود، احتیاج به وجود دیگر نبود.

دقیقة. بدان‌که موجود گویند و مراد مفهوم‌ثابت‌بود، ووجودی که این موجود بدان موجود بود آن را وجود مطلق گویند. وهمچنین موجود گویند و مراد حقیقت چیز و ماهیت خاص او بود، و وجودی که این چیز بدان موجود بود آن را وجود خارجی گویند.

قاعده. بدان‌که وجود منقسم شود به وجود خارجی و وجود ذهنی. اما وجود خارجی به بدیهه معلوم است. و اما وجود ذهنی در آن اختلاف کرده‌اند. [۱۷۵ پ] ولکن حق آنست که هست. برای آنکه ما تصور بسیار چیز می‌کنیم که در خارج موجود نیست، و حکم برآن می‌کنیم حکمهای ایجابی. چنانچه تصور عنقا کنیم و حکم کنیم که این مرغ است. و تصور بحر زیبق کنیم، و برآن حکم کنیم که درخشنده و لرزان بود. و هرچه بر او حکمهایی ایجابی کنند، لازم آید که موجود بود. و چون در خارج موجود نبود، لازم آید که که در ذهن موجود بود. پس لازم آید که وجود ذهنی بود.

سؤال ماهیت را صفت کنند به‌وجود، و وجود صفتی وجودی بود، لازم نیاید که محل او که ماهیت بود ثابت باشد پیش از وجود و اگر نه، تسلسل لازم آید. پس لازم نیاید که هرچه بر او حکم ایجابی کنندم او را وجودی بود.

جواب وجود زائد نیست بر ماهیت الا در عقل، چنانکه پس‌از این بیان کنیم.

فصل دوم در بیان آنکه وجود مشترك بود.

و اما دلیل برآنکه وجود مشترك بود آنست که گوئیم چون اعتبار کنیم که ممکن موجود است، لامحاله ما را جزم به وجود سبب آن ممکن حاصل بود، و اگرچه ندانیم که جوهر است یا عرض. و چون محقق شود که جوهر است، یا محقق شود که عرض است، هیچ خلل در اعتقاد اول که جزم به‌وجود سبب او بود، حاصل نشود. و اگر جزم کنیم که سبب آن ممکن ممکنی دیگر بود، بعداز

آن جزم کنیم که سبب آن ممکن واجب بود؛ هیچ‌خلل دراعتقاد وجود سبب نیاید؛ و اگرچه خلل درخصوصیات آن به ممکن یا واجبی آید. [۱۷۱ ر] و شك در جوهریت و عرضیت او بود. و لامحاله آنچه در آن شك نبود غیر آن بود که درآن‌شك بود.

و دیگر آنکه هریك از ما تصور وجود به بدیهه می‌کنیم چنانکه در بالا بیان کردیم. پس اگر وجود عین ماهیت بودی، لازم آمدی که تصور همهٔ ماهیات به بدیهه حاصل شدی.

و دیگر آنکه اگر وجود زاید بر ماهیت نبودی، یا نفس ماهیت بودی، یا جزء ماهیت؛ وصف او به امکان نتوانستی کردن به نسبت با ماهیت، چه نسبت نفس ماهیت [۱۷۱ پ] و جزء ماهیت با ماهیت به وجوب بود نه به امکان.

فائده. محقق باید دانست که چون گوئیم که: وجود زائد بود بر ماهیت، مراد وجود ذهنی بود نه وجود خارجی. وجود خارجی زاید نیست. پس معلوم بود که وجود مشترك بود.

و دیگر آنکه وجود اگر نه مشترك بودی، نتوانستی گفت که: چیزها منحصر بود در آنکه موجود بود یا معدوم؛ و همچنین‌نتوانستی گفت که: موجود یا واجب بود یا ممکن، و علت هر دو ظاهر بود.

فصل سیوم در بیان آن‌که وجود زاید بود بر ماهیت.

بدان‌که وجود زائد بود بر ماهیت. ودلیل براین مطلوب آنست که چون گوئی: ماهیت سواد ماهیت سواد بود هیچ فائده ندهد، و چون گوئی: ماهیت سواد موجود بود فائده دهد. و این فرق دلالت کند برآنکه وجود زائد بود بر ماهیت.

و دیگر آنکه چون ثابت کردیم که وجود مشترك بود، لازم آید که زائد بر ماهیت بود. برای آنکه چون اعتقاد کنیم که ممکنی موجود است، لامحاله ما را جزم به وجود سبب آن ممکن حاصل بود، بر ماهیت.

و دلیل برآنکه وجود خارجی زائد نیست بر ماهیت آنست که اگر ماهیت را هویتی غیر وجود بودی لازم آمدی که پیش از وجود موجود بودی، و در آن وجود که بدان موجود بودی پیش ازین وجود همین بحث آمدی، و منتهی به تسلسل شدی.

و دیگر آنکه وجـود اگر زائد بود بر ماهیت، لامحاله یا جوهر بود یا عرض.

نتواند بود که جوهر بود، و اگرنه صفت ماهیت نشدی.

و همچنین نتواند بود که عرض بود. چه اگر عـرض بود، لامحاله که ماهیت قابل آن عرض بود. و حال از سه وجه بیرون نبود: یا ماهیت بعداز او موجود بود، یا با او، یا بیش‌از او.

نتواند بود که ماهیت بعداز او موجود بود. و اگرنه، لازم آید که او سابق بود بر ماهیت.

و اگر سابق بود بر ماهیت؛ مستغنی بود از ماهیت، و ما او را محتاج به ماهیت فرض کردیم، و این محال بود.

و همچنین نتواند بود که ماهیت با او موجود بود. چه از آنکه ماهیت با او موجود بود، لازم نیاید که ماهیت به وجود موجود بود. چه فرق است میان آنکه چیز با چیز موجود شود، و میان آنکه چیز به‌چیز موجود شود. چه در ثانی احتیاج واجب بود، و در اول نه.

پس چون ماهیت با وجود موجود بود، لازم آید که [۱۷۲ ر] ماهیت را بیش از وجود وجودی دیگر بود، و در آن وجود همین بحث باز آید.

و همچنین نتواند بود که ماهیت پیش ازو موجود باشد، و اگرنه، لازم آید که ماهیت را پیش از وجود وجودی بود. و این همه اقسام محال بود. پس لازم آید که وجود در خارج هیچ تکثر در آن نبود، در ذهن او را تکثر لاحق شود. مثلا مقداری که درآن‌مقدار در خارج دوگز بود سه معنی ازآن در ذهن حاصل شود: یکی طبیعت مقداری، دیگر آنکه دوگز بود ممتاز گردد، و اگرچه آن مقدار

در خارج یك معنی است. و این فائدهٔ بزرگ است و از این غافل نباید شد.

و اما دلیل آن طائفه که گویند: وجود خارجی زائد بود بر ماهیت چند دلیل بود، و مایك‌یك بیاوریم بعداز آن بیان صفت آن دلیلها کنیم.

دلیل اول آنست که گویند: اگر وجود در خارج زائد نبود برماهیت لازم آید که تعقل ماهیت یا شك در وجود ماهیت ممکن نبود، ولیکن ما تعقل ماهیت می‌کنیم، یا آنکه شك در وجود او داریم، پس لازم آید که وجود مغایر ماهیت بود.

دلیل دوم آنست که ما حکم می‌کنیم که فلان چیز در خارج موجود است، [پس ماهیت در خارج هست].

[دلیل سیوم آنکه چیز در خارج موجود است و میان ماهیت و وجود باید فرقی باشد. و اگر ماهیت هر دو در خارج نباشد] این فرق را تصور محال بودی، اگرنه وجود در خارج موجود نبود، معدوم بود. و اگر وجود معدوم بود، لازم آید که موجود به‌معدوم موجود شود، و محال بود که چیز به‌نقیض خود حاصل شود.

دلیل چهارم آنست که ماهیت موجود [۱۷۲ پ] اگر فاعل فائدهٔ وجود آن ماهیت را نمی‌دهد، لازم آید که آن ماهیت همچنان برحال عدم مانده بود؛ و اگر می‌دهد، لازم آید که آن ماهیت را در خارج وجودی بخشد که زائد بود بر نفس ماهیت.

و این هر چهار دلیل ضعیف است.

اما ضعف اول بدان بود که گوئیم که: اگر لازم آید که وجود زائد بر ماهیت بود از آنکه ما تعقل ماهیت بی تعقل وجود می‌کنیم، لازم آید که وجود را نیز وجودی زائد برآن وجود بود، و همچنین وجود دیگر را وجودی دیگر تا به تسلسل رسد. برای آنکه همچنانکه تعقل ماهیت یا شك در وجود ماهیت می‌کنیم، تعقل وجود نیزمی‌کنیم یا شك در وجود وجود. چه وجود عنقا را تعقل می‌کنیم و شك

می‌کنیم در آنکه وجودش را که تعقل کرده‌ایم او را وجودی هست در خارج یا نه. پس هم بدان دلیل که شما تقریر کردید، لازم آید که وجود را وجودی دیگر بود. و درین‌وجود همان تقریر کنیم، پس لازم آید هرچیز را وجود است نامتناهی بود. و این محال بود.

سؤال. چرا نشاید که وجود زائد نبود برنفس وجود، برای آنکه وجود را ماهیتی دیگر نیست غیر وجود تا بدان موجود شود، به‌خلاف دیگر ماهیات. چه دیگر ماهیات را وجودی بود که بدان وجود موجود گردید، همچنانکه قبلیت و بعدیت زمان به نفس زمان بود.

جواب. گوئیم که: اگر جائز بود که وجود وجود به نفس [۱۷۳ ر] وجود بود، جائز بود که وجود ماهیت سواد بود. این خلاف مفروض بود. پس محال بود که گوئیم :چون وجود سواد و ماهیت سواد واحد بود، لازم آید که همچنانکه تصور نتوان کرد که سواد خارج بود از سواد، تصور نتوان کرد که ماهیت سواد خارج بود از وجود سواد. و چون تصور نتوان کرد که ماهیت سواد خارج بود از وجود سواد، لازم آید که عدم سواد محال بود. لکن عدم سواد جائز است، پس لازم آید که وجود وجود به‌نفس موجود بود، پس سؤال باطل بود، چون سؤال باطل بود، ضعف دلیل اول همچنان به‌حال خود بود و آن آنست اگر از تعقل ماهیت با شك در وجود لازم بود که وجود زائد بود بر ماهیت، از تعقل وجود با شك در وجودش لازم آید که وجود را وجودی دیگر بود، و هم بدین نسق تا به تسلسل رسد، و این محالت، پس لازم آیدکه وجود زائد بر ماهیت در خارج نبود، و مطلوب این‌است.

و اما ضعف دلیل دوم بدان است که چون ما گوئیم که: فلان چیز در خارج موجود است نه معنیش آنست که وجود او در خارج موجود است، همچنانکه چون ما حکم کنیم که خلاء ممتنع است در خارج، معنیش آن بود که آن چیز در ذهن ما حاصل آمده است در خارج ممتنع بود، نه معنیش آن بود که امتناع را حصولی در

خارج بود.

اما ضعف دلیل سیوم آنست که گوئیم که: واجب نیست که چون [۱۷۳ پ] چیزی در خارج موجود بود وجود آن چیز را وجودی زائد برای چیز بود بلکه وجود و عدم دو اعتبار است که عقل کند، و آن هر دو اعتبار در خارج ممتنع‌الوجود باشند، چه از صفات بعضی آن بود که او را وجود در ذهن بود و بس، و وجود ازین قسم بود.

و اما ضعف دلیل چهارم بدان، است‌که گوئیم که: آنچه از فاعل بود نفس ماهیت بود نه چیزی دیگر، برای آنکه فاعل ماهیت را فائده می‌دهد تا آنکه آنچه در ماهیت گفتی در وجود نیز لازم آید. چه‌گوئیم: اگر فاعل وجود را وجودی فائده نمی‌دهد، لازم آید که همچنان بود که پی فاعل. و اگر فایده می‌دهد، لازم آید که وجود را وجودی دیگر بود، و همچنین هر وجودی را وجودی دیگر تا تسلسل کشد.

و اگر بدین دفع کنندکه فاعل نفس وجود را فائده دهد، نه وجودی دیگر مروجود را در ماهیت؛ همچنین گوئیم که: فاعل نفس ماهیت را فائده دهد، نه وجودی که زائد بود بر ماهیت.

و این بحثها از غوامض علم حکمت بود، و اگر به یك نوبت و ده نوبت در خاطر ننشیند، نااميد نتوان بود که حصول حس صورت در نفس بعداز استعداد تمام که به‌واسطهٔ تفکر بسیار و تأمل بی‌شمار حاصل شود، میسر گردد. باری تعالی همگنان را به‌منتهای دریافت این تحقیقات برساناد، بمنه وجوده.

فصل چهارم دربیان نسبت میان شیء و وجود. [۱۷۴ ر].

بدان‌که دلیل برآنکه وجود غیر شیئیت بود آنست‌که توان‌گفت که فلان چیز ممکن‌الوجود است، و نتوان گفت که ممکن شیئیت است. و همچنین توان گفتن که وجود از فاعل بود، و نتوان گفتن

که شیئیت از فاعل بود. پس وجود غیر شیئیت بود. و بباید دانست که اگرچه شیئیت غیر وجود بود اما جدا از وجود نبود.

سؤال. بر معدوم شیء اطلاق کنند و موجود اطلاق نکنند.

جواب. اگر مراد معدوم در خارج است، حق‌است. ولکن واجب نیست که هرچه در خارج معدوم بود، مطلقاً موجود نبود، چه موجود اعم از آنست که در خارج موجود بود. و اگر مراد معدوم مطلق است، محال بود که ازو اخبار توان کرد. چه آنچه حکم برآن کنند، باید که در خارج بود. و اگر در خارج نبود، به ضرورت باید در ذهن باری بود.

شیخ رئیس گفته است: که عدم مطلق نتوان دانستن، و خبر از آن نتوان دادن، بل عدمی که اضافهٔ به‌ملکات کنند اخبار از آن توان کردن.

و دراین کلام نظر است، برای اینکه این قول هم خبری است، و درو اخبار از عدم مطلق داده‌اند. و دیگر آنکه تا چیزی ندانند اضافهٔ او چیزی دیگر چون ملکه یا غیر ملکه نتوان کرد.

و بباید دانست که هریك را از عدم خارجی و عدم ذهنی در ذهن وجودی بود.

اگر سؤال کنند که محال بود که عدم ذهنی را وجود در ذهن بود، چه ممتنع بود کـه یکی از نقیضان عین نقیض دیگـر شود. [۱۷۴ پ] جواب می‌گوئیم که مراد آن بود که عدم ذهنی را در ذهن وجود ذهنی، عارض شود، و از این هیچ محال لازم نیاید.

و بباید دانست که چون ما گوئیم که: علم بر معدوم داریم معنیش آن بود که آن معدوم را صورتی در نفس ما بود که بدان صورت اشاره چیزی که در خارج بود نتوان کرد. پس چون ما از چنین معدومی خبر بازدهیم، خبر از آن صورت دهیم و بس.

و چون بعضی از مردم غافل بودند [از] ادراك وجود ذهنی گفتند که: معدوم را در خارج ثبوتی بود، و اگرنه، خبر از آن

نتوانستی داد. و این ندانستند که خبر نتوان دادن الا از آن صورت که در ذهن بود، و به واسطهٔ آن صورت از آنچه در خارج موجود بود.

و هم از این طائفه در بیان آنکه معدوم ثابت بود، تمسك بدین دلیل کرده‌اند که گویند که: معدوم معلوم بود، برای آنکه برآمدن آفتاب فردا معلوم است، و هرچه معلوم بود متمیز بود. برای آنکه تمیز می‌کنیم میان برآمدن آفتاب فردا از مشرق، و میان برآمدن آفتاب امروز از مشرق. و همچنین تمیز می‌کنیم میان مراد و مکروه، و اگرچه هر دو معدوم بود، و هرچه متمیز بود ثابت بود. برای آنکه مراد از ثابت نیست الا متعین بودن ماهیات در نفس خود، پس معدوم ثابت بود. و این قیاس صحیح است، و نتیجه که معدوم ثابت بود حق، لیکن ثابت واجب نیست که در خارج ثابت بود. [۱۷۵ ر] چه ثابت تواند بود که در خارج بود، و تواند بود که در ذهن بود، و بر هر دو صادق بود که‌ثابت است. والله اعلم.

تنبیه. شیئیت ماهیات را عارض بود، نه مقوم، و اگرنه لازم آید که واجب الوجود مرکب بود. و همچنین لازم آید که تعقل ماهیات و ذاتیات آن نتوان کردن با غفلت از تصور شیئیت، و این هر دو محال است، پس شیئیت مقوم ماهیات نبود، بل عارض بود.

فصل پنجم در آنکه هیچ واسطه میان وجود و عدم نیست.

بدان که جماعتی از متکلمان قائلند بدان‌که واسطهٔ میان وجود و عدم بود، و برآن چند دلیل گفته‌اند:

دلیل اول آنکه هیچ‌شك نیست که موجودات دروجود مشترکند، و هر یکی به ماهیتی کـه بدو خاص بود از دیگر موجـودات ممتاز. و بی‌شك آنچه بدان مشترك بود غیر آن بود که بدان ممتاز بود، پس وجود چیزها مغایر ماهیات چیزها بود. پس آن وجود یا موجود بود، یا معدوم بود، یا نه موجود بود و نه معدوم. نتواند بود

که موجود بود، و اگرنه با دیگر موجودات در وجو مشترك بود، و به‌غیر وجود ممتاز، پس لازم آید که هر یکی را از وجودی دیگر بود، و به تسلسل کشد. و تسلسل محال‌است. وهمچنین نتواند بود که معدوم بود، برای آنکه موجودیت متناقض معدومیت بود، و محال بود که چیزی عین نقیض خود بود. و چون این هر دو قسم محال بود، حق آن بود [۱۷۵ پ] که نه موجود بود و نه معدوم.

دلیل دوم آنکه سواد و بیاض مشترکند در لونیت، و هریك ممتاز بود از آن دیگر به صفتی که بدو خاص بود. پس آن‌قدر مشترك و قدر ممیز اگر هردو موجود باشند، لازم آید که قیام عرض به عرض بود، و این محال بود. و اگر هر دو معدوم بود، یا یکی معدوم بود هم باطل بود، برای آنکه معلوم است که اشتراك در لونیت نه اشتراك در مجرد اسم است، و همچنین نه اشتراك در عدم معرف‌است، برای آنکه اشتراك میان سواد و بیاض می‌یابیم که میان سواد و حرکت نمی‌یابیم. و همچنین معلوم است که امتیاز سواد از بیاض نتواند بود که به‌عدم صرف بود. پس لازم آید که قدر مشترك و قدر ممیز نه موجود بود و نه معدوم. و مطلوب این است.

و این هر دو دلیل در غایت ضعف، برای آنکه تو معلوم کردی که وجود از اعتبارات عقل است، و او را در خارج وجودی نیست. و همچنین معلوم شود بعداز این که قدر مشترك که آن را جنس خوانند، و قدر ممیز که آنرا فصل خوانند هم از اعتبار عقلی بود. و چون وجود جنسیت و فصلیت از امور اعتباری بود، آن محالات که گفته بودند لازم نیاید.

تنبیه. وجود ثبوت است، نه آنکه بدان چیزی ثابت بود. و بعضی را چنان گمان افتاده که موجود را صفتی بود که آن صفت اقتضای حصول او کند در خارج. و این ظن محال بود، برای آنکه حصول چیز سابق بود بر حصول صفت [۱۷۶ ر] چیز مر چیز را.

فصل ششم در بیان آنکه معدوم را باز نتوان گردانیدن.

اگر رجوع به عقل سلیم می‌کنیم، لامحاله حکم می‌کند بر آنکه معدوم را باز نتوان گردانیدن، چه اگر معدوم را باز توان گردانیدن، لازم آید که با همهٔ مشخصات باز توان گردانیدن. و از جملهٔ مشخصات او یکی زمان بود، و عود زمان محال بود. و اگرنه، لازم آید وجود زمان در زمان. و محالیت این ظاهر.

و اما دلیلهایی که براین مطلوب مذکور است از نوعی ضعف خالی نیست و ما یك‌یك دلیل را یاد کنیم، و اشاره به‌ضعف آن تا روشن شود.

اما دلیل اول که گویند اگر معدوم را باز توان گردانیدن، لازم آید که او را در نفس خود هویتی بود، چه هرچه او را هویتی نبود، صلاحیت آنکه از او اخبار کنند به بازگردانیدن محال بود. ولکن معدوم را هویت محال بود، پس باز گردانیدنش محال بود.

و ضعف این دلیل بدان بود که ما بیان کردیم که واجب نیست که هرچه از او خبر باز دهند او را ثبوت در خارج بود.

و اما دلیل دوم آنست که‌گوئیم: اگر معدوم را باز توان گردانیدن، وقت‌را نیز که معدوم در آن زمان بود، بازتوان‌گردانیدن. پس آن معدوم را با آن وقت بازتوان گردانید، و از این لازم آید که وقت همین باز گردانیده بود. و این محال بود.

و ضعف این دلیل بدان بود که این محال وقتی لازم آمدی که وقت را باز نگردانیده بودی [۱۷۶ پ].

اما دلیل سیوم آنست که گوئیم اگر معدوم را بازتوان گردانید، شاید بود که باز گردانیدن او در وقتی بود که مثل او نیز موجود شده بود. و از این محالی لازم آید، و آن محال آن بود که امتیاز میان ایشان نبود، و دوئی بی‌امتیاز محال بود.

وضعف این دلیل بدان بود که وجود مثل از کل وجود محال بود.

و اما طائفهٔ دیگر برآنند که باز گردانیدن معدوم ممکن بود، و دلیل ایشان آنست که اگر بازگردانیدن ممتنع بود، ممتنع بودنش یا به ذات بود یا نه به‌ذات. اگر به‌ذات بود لازم آید که پیش از آن موجود نبودی؛ و اگر نه به‌ذات بود، ممکن بود. و مطلوب این است.

و این دلیل نیك ضعیف است برای آنکه گوئیم وجود دومش ممتنع بود، و از این لازم نیاید که وجود اولش نبوده باشد.

فصل هفتم در بیان آنکه حمل موجود بر اشیاء حمل جنس است، یا حمل جنس نیست.

طائفه‌ای برآنند که حمل موجود بر اشیاء حمل جنس بود. و دلیل چنین گفته‌اند که چون مقرر است که فصل علت وجود جنس است، و بیان این بعداز این بیاید، لازم آید که وجود جنس بود. و اگرنه، فصل علت ماهیت بوده باشد، نه علت وجود، و ما علت وجود فرض کردیم. این محال بود.

و این سخن باطل است برای آنکه اگر موجود جنس بود، لازم آید که واجب الوجود مرکب بود از موجود که جنس است و از فصل. [۱۷۷ ر] و این محال بود.

و طایفه‌ای بیشتر از طائفه اول برآنند که حمل موجود براشیاء حمل جنس نبود. و براین چند دلیل گفته‌اند:

دلیل اول آنکه چون فصل علت وجود جنس بود، لازم بود که موجود بود، برای آنکه علت موجود باید که موجود بود. و چون چنین بود، لازم آید که جنس داخل طبیعت فصل بود، پس فصل را فصل دیگر بباید، و در آن فصل همچنین، تا به تسلسل رسد.

و این دلیل از ضعیفی خالی نیست، برای آنکه لازم نیست که چون علت موجود بود وجود داخل او بود، یا جنس بود.

دلیل دوم آنکه ما تعقل ماهیات اشیاء و ذاتیات آن می‌کنیم، با آنکه غافل از وجود می‌باشیم. پس لازم آید که موجود جنس اشیائی که بر او محمول بود نبوده باشد.

دلیل سیوم آنست که گوئیم: موجود بر اشیاء محمول بود به تشکیك، برای آنکه حمل آن بر علت اولی بود از حمل آن بر معلول، و همچنین حمل آن بر جواهر اولی بود از حمل آن بر عرض. و هر معنی که به تشکیك مقول بود بر اشیاء، نتواند بود که جزء ماهیت آن اشیاء بود، و نتواند بود که تمام ماهیت آن اشیاء بود، برای آنکه ماهیت و جزء ماهیت قبول تفاوت نکند. برای آنکه در حال ضعف اگر به‌حال خود باقی بود، آن نقصان خود نه در ذات او بوده باشد، بل در عوارض او بوده باشد. و اگر به حال خود نماند، آن جزء ماهیت با آن ماهیت معدوم شده بود. [۱۷۷ پ] و همچنین حال در قوت اعتبار کنیم، پس لازم آید که ماهیت و جزء ماهیت قبول ضعف و قوت نکند. پس نتواند بود که موجود جزء ماهیت اشیاء یا تمام ماهیت اشیاء بود. و مطلوب این است.

دقیقة. هر معنی که به تشکیك بر اشیائی که در بحث او افتاده بود مقول بود، از سه حال بیرون نبود: یا به تقدیم و تأخیر بود، چنانکه متصل که اول بر کم مقول بود، و بعداز آن بر جسم که کم درو بود. یا به‌اولی بودن و عدم آن، چنانکه واحد که مقول بود برآنچه او را به‌هیچ وجه انقسام ممکن نبود، و بر آنچه او را به بعضی از وجوه انقسام ممکن بود. یا به‌قوت و ضعف چنانچه ابیض که مقول بود بر برف و عاج و این هرسه حال در وجود توان یافتن، چه مقولیت او بر علت و معلول به تقدیم و تأخیر بود، و بر جوهر و عرض به اولی بودن و عدم‌آن‌بود، و بر اشیاء ثابت و غیر ثابت چون حرکت و سواد به قوت و ضعف بود، و بر واجب و ممکن. و این هرسه وجه بود.

و بباید دانست که اشیائی که مختلف بود در آن معنی، آن معنی

به تشکیك بر آن اشیاء مقول بود. مثلا چون بیاض که حمل او بر آن انواع حملی عارضی بود، یعنی نه ذاتی بود. برای آنکه میان هر دو طرف بیاض یعنی آن طرف که در غایت قوت بود و آن طرف که در غایت ضعف بود، انواع بسیار بود از الوان، و هریك را از آن انواع اسمی جداگانه بود، [۱۷۸ ر] و بر آن جمله اسمی واحد چون بیاض مثلا صادق بود. پس آن بعض که او نزدیك بود بدان طرف که در غایت قوت بود، گویند که آن معنی در آن بعض قوی‌تر است و آن بعض که دورتر گویند که در آن ضعیف‌تر. و هم بر این وجه که گفتیم در حمل وجود بر وجودهای همهٔ موجودات اعتبار باید کرد، و از این قاعده غافل نباید شد که از قواعد بزرگ بود که مطالب عظیم بدین متعلق بود.



باب دوم در بحث واجب و ممکن و ممتنع و حق و باطل

و آن مشتمل بر سه فصل بود.

فصل اول در بیان مفهوم واجب و ممکن و ممتنع.

و هر مفهوم که بود چون وجود را نسبت بدو کنند، آن نسبت یا واجب بود یا ممکن یا ممتنع بود. و این امر بدیهی بود. و بعضی حد واجب را به لا ممکن و لا ممتنع کرده‌اند، و حد ممکن نه لاواجب و لا ممتنع، و حد ممتنع به لا واجب و لا ممکن. و این بیان دور بود، و دور باطل است.

و بباید دانست که هریك از این مفهومات سه‌گانه [را] نسبتی بود که عارض شیء بود به قیاس با وجود. و درین نسبت وقت بود که منتسبان کافی بود، و وقت بود که‌منتسبان کافی نبود. بلکه محتاج بود به‌امری دیگر.

و از خواص واجب آن بود که به ذات مستحق وجود بود، و

دیگر آنکه از غیر غنی بود.

و از خواص ممکن آنکه به ذات مستحق وجود نبود، و دیگر آنکه از غیر غنی نبود. و از خواص ممتنع آنکه به ذات مستحق عدم بود. [۱۷۸ پ]

فصل دوم در بیان آنکه امکان و وجوب از امور ثبوتی نیست.

اما دلیل برآنکه امکان از امور ثبوتی نیست در خارج، آنست که اگر از امور ثابت در خارج بود؛ یا واجب‌الوجود بود، یا ممکن الوجود. چه هرچه در خارج ثابت بود، از این دو قسم بیرون نتواند بود که واجب الوجود بود. برای آنکه امکان صفت چیز ممکن بود، و واجب‌الوجود صفت چیز نبود. برای آنکه هرچه صفت چیز بود، محتاج بود بدان چیز. و هر چیز که محتاج بود ممکن بود، پس آنچه ما او را واجب‌الوجود فرض کرده باشیم ممکن بود، و این محال بود، پس لازم آید که امکان واجب‌الوجود نبود. و همچنین نتواند که ممکن‌الوجود بود، و اگرنه لازم آید که او را امکانی دیگر بود، و در آن امکان همین بحث باز آید، و تسلسل لازم آید، و تسلسل محال است، پس نتواند بود که امکان ممکن‌الوجود بود.

و دیگر آنکه ماهیت را قبول امور نامتناهی از مشخصات و غیر آن بود بر سبیل بدل، یعنی یکی بعداز یکی، پس او را امکانات نامتناهی بود. و اگر امکان صفتی بود که در خارج موجود بود، لازم آید که صفتهای نامتناهی در یك ماهیت موجود بود. و این محال بود.

و اما دلیل برآنکه وجوب از امور ثبوتی نیست در خارج، آنست که گوئیم که: اگر از امور ثابت در خارج باشد، لامحاله صفت وجود تواند بود. پس قائم به نفس خود بود، یا قائم به‌نفس خود نبود. نتواند بود [۱۷۹ ر] که قائم به نفس خود نبود، و اگرنه لازم آید که ممکن بود. چه هرچه قائم به‌نفس خود نبود محتاج به غیر

بود. و هرچه محتاج به غیر بود ممکن بود، و هرچه ممکن بود او را وجوب به‌غیر بود. و درین وجوب به‌غیر همین بحث باز آید، و به تسلسل باز آید و به تسلسل کشد. و اگر قائم به نفس خود بود، یا ممکن بود یا واجب. اگر ممکن بود، همین محال که گفتیم لازم آید. و اگر واجب بود، لازم آید که واجب به ذات محتاج به‌غیر بود، برای آنکه وجوب نبود، الا صفت وجوب.

سؤال. اگر امکان و وجوب را ثبوت در خارج نبود بدین دلیل که گفته شد، و شیئیت وجود را همچنین ثبوت در خارج نبود بدین دلیلها که پیش ازین یاد کردیم؛ لازم آید که چیزهای مختلف در ذهن مطابق یك چیز در خارج بود. چنانچه مثلا جسم ذهنی وامکان ذهنی که دو مفهوم مختلف بود مطابق جسم ممکن که در خارج یك معنی بوده باشد. و همچنین انسان و موجود که در ذهن دو امر مختلف بوده یکی انسانیت و دیگر موجودیت، مطابق یك معنی در خارج بود که انسان است و بس. و اگر چنین بود لازم آید که همهٔ علوم جهل بود، چه جهل عبارت بود از صورتها که در ذهن حاصل آید و غیر مطابق بود.

جواب. گوئیم که واجب نیست که چون در ذهن صورتی حاصل شود [و] مطابق چیزی در خارج نبود، جهل بود. بل جهل عبارت بود از صورتی که [۱۷۹ پ] در ذهن حاصل آید و اعتقاد کند که در خارج چنان است که او اعتقاد کرده است، و چنان نبود. چنانکه اگر تصور کند مثلا که جسم ممکن مرکب است از جسمی و ممکنی، و اعتقاد کند که همچنین که او تصور کرده است در خارج جسمی و ممکن هست، و نبود، جهل بود. یا عبارت بود از تصدیقی که آن تصدیق فی‌نفس‌الامر چنان بود که اعتقاد کرده باشد، مثلا چنانکه اگر حکم کنند که نفس انسانی معدوم شود، و این حکم فی‌نفس‌الامر چنین نبود، جهل بود.

اما اگر تصور کنند مثلا که جسم ممکن مرکب است از جسمی

و ممکنی، جهل نبود، چه همچنانکه در بالا بیان کردیم که بسیار چیز بود که در ذهن مرکب بود و در خارج غیر مرکب، چون مقدارمعینی که او دو ذراع بود، چه به حسب ذهن درو مقدار بود، و دو ذراعی بود، و تعیین آن دو ذراعی که او بدان ممتاز بود، اگرچه در خارج بیش از یك چیز که آن دو ذراع بود نیست.

و ازین دقیقه غافل نباید شد که بسیار از قواعد بزرگ بدین متعلق بود.

سؤال. اگر گویند برهان چنانکه بعدازین یاد کرده شود هست برآنکه هر حادثی امکان بر او مقدم است و چون امکان برو مقدم بود، لازم آید که آن امکان چون به‌نفس خود قائم نیست، او را محل بود. چه نفس عدم نیست. و اگرنه، فرق نبودی میان‌آنکه‌گوئیم: ممکن معدوم است ومیان آنکه‌گوئیم: معدوم معدوم است. [۱۸۵ ر]

جواب. گوئیم که: مراد از آنکه گوئیم: امکان حادث امری وجودی بود، آن است که عقل اعتبار امری کند که متعلق آن در خارج موجود بود، و تمامی این بحث در باب حادث و قدیم بیان کنیم.

یا آنکه امکان که بر حادث سابقست غیر این امکان است که یاد کردیم. و دلیل بر مغایرت میان این هر دو امکان آنست که آن امکان که بر حادث سابق است خاص بود به حوادث، و این امکان همه ممکنات را ثابت بود، هم حادث را و هم غیر حادث را.

فصل سیوم در بیان حق و باطل.

بدان‌که حق اطلاق کنند و مراد وجود خارجی بود، و اطلاق کنند و مراد وجود دائم بود. پس واجب‌الوجود بدین هر دو اعتبار حق بود، و ممکن‌الوجود در ذات خود باطل بود، و به واجب‌الوجود حق بود. و حق اطلاق کنند، و مراد حال امری بود در خارج که در قولی یا اعتقادی که دلالت کند برآن مطابق بود. و آن قول و اعتقاد

را به نسبت به این امر صادق خوانند. پس حق بر این قولها آن باشد که دایماً صادق بود، و حق برین صادقها آن بود که بدیهی بود. و بدیهی‌تر همه بدیهیات اعتقاد آن بود که نیستی و هستی در یك ذات مجتمع شود. و در کتب بدین عبارت گویند که: ظاهرترین بدیهیات این قول بود که «النفی الاثبات لایجتمعان». پس اگر کسی را درین شك بود تشاید که با او بحث کنند و سخن رانند، چه اثبات همه مطلوبها به بدیهیات توان کرد. [۱۸۵ پ] و اگر در بدیهیات شك بود، هیچ مطلوب را تمام نتوان کرد.

****

قسمت دوم در بحث جواهر و اعراض

و آن هفت باب بود.

مقدمه‌ای که تقدیم آن واجب بود.

بدان‌که انقسام موجود به جوهر و عرض‌هم از عرض موجود بود، و اگرچه شامل جمیع موجودات نبود، چنانکه معلوم کنی. و مشهور آن بود که جوهر یك قسم بود و عرض نه قسم. و هریك از این اقسام ده‌گانه را جنس عالی خوانند، و هر ده را مقولات عشر گویند، و شرح هریك بعداز این یاد کرده شود.

باب اول در بحث جواهر.

و آن چهار فصل بود.

فصل اول در تقسیم موجود به جوهر و عرض.

بدان‌که موجود یا وجودش مستغنی بود از موضوع، یا نبود.

اگر مستغنی بود، جوهر خوانند؛ و اگــر مستغنی نبود، عرض خوانند. و مراد از موضوع محلی بود که آن محل را در وجود احتیاج به چیزی که درو حال شود نبود، به‌خلاف هیولی مرصورت‌را. چه هیولی اگرچه محل صورت بود، اما بر وجهی بود که او را بی حلول صورت نبود. پس جوهر موجودی بود که نه در موضوع بود، و عرض موجودی بود که در موضوع بود. و مراد ازین موجود که آنرا منقسم گردانیدیم به جوهر و عرض نه موجود مطلق بود، بل موجــودی بود که وجــود او زائد بر ماهیت او بود[۱]، چنانکه واجب‌الوجود داخل جوهر نبود و داخل عرض نبود و معلوم است از تعریف جوهر و عرض که یك چیز نتواند بود که [۱۸۱ ر] که هم جوهر بوده و هم عرض.

فصل دوم در بیان آنکه جوهر جنس عالی بود یا نبود.

مشهور آنست پیش متقدمان که جوهر از جنسهای عالی بود، و بعضی از متأخران براین چند شك گفته‌اند:

شك اول. آنکه چون جوهر را تعریف به‌موجودی که نه در موضوع باشد کرده‌اند، و لامحاله موجود جنسی هیچ از ماهیات نیست، چنانچه روشن شد، پس اضافه کردن بدان که «در موضوع» او را جنسی نگرداند.

و این شك ضعیف است برای آنکه چون گوئیم که: جوهر موجودی بود که نه در موضوع بود، و مراد نه‌آنست که حد جوهر این معنی بود، تا این محال لازم آید، بلکه این تعریف رسمی بود.

شك دوم. آنکه اگر جوهر جنس عالی بود فصل انواعی که در تحت او افتاده بود لازم آید که هم جوهر بود، برای آنکه مقوم جوهر جوهر باشد و اگر فصل این انواع جوهر بود، لازم آید که

۱ــ ص: نبود.

جنس داخل فصل بود. و این محال بود.

و این شك هم ضعیف بود. برای آنکه چون گوئیم که: جوهر جنس عالی بود، لازم نیست که جنس همه چیز بود، و جائز بود که فصل از آنها بود که جوهر جنس او نبود. اما آنکه گویند که: مقوم جوهر لازم آید که جوهر بود معنیش آن بود که جوهر برو صادق بود. و لازم نیست که چون جوهر بر چیزی صادق بود، آن چیز هم جوهر بود.

شك سیوم. آنکه اگر انواع جوهر بسیط باشد، لازم آید که جوهر [۱۸۱ پ] جنس نبود. و اگر مرکب باشد، لاشك مرکب از بسیطی باشد. و آن بسیطها یا جوهر بود، یا عرض، نتواند بود که جوهر باشد، و اگرنه، جوهر جنس آن بسیطها نبود؛ و نتواند بود که عرض باشد، و اگرنه، لازم آید که مقوم جوهر عرض باشد.

و این شك هم ضعیف بود، برای آنکه انواع جوهر لامحاله مرکب‌بود، واجب نبود که همهٔ آن بسیطها که این انواع ازو مرکب بود جواهر بود، چه معلوم کردی که جزء جوهر واجب نیست که جوهر بود.

و بباید دانست که مراد از آنکه متقدمان گویندکه: جوهر جنس عالی بود آنست که چون معانی جـواهرکه ما آنرا ادراك کرده‌ایم اعتبار کنیم، بعضی را بالای بعضی می‌یابیم، بروجهی که به‌معنی بالا داخل معنی زیرین بود، تا به‌معنی میرسد که بالای آن معنی هیچ دیگر نمی‌یابیم که آن معنی داخل آن معنی بود، و آن معنی را جوهر می‌خوانیم. پس اعتبار راست بود که گوئیم که: او جنس عالی بود. و چون بر بالای او هیچ معنی دیگر تصور نکرده‌ایم که برو و غیر او صادق بود، لامحاله تعریف او بر تعریف حدی نتواند بود. و چون ظاهرترین خواص او بدان کردیم و گفتیم که: جوهر موجودی بود نه در موضوع، پس بدین دلائل معلوم شد که تعریف او به حسب رسم بود و چون مراد از جنسیت او این معنی بود

[۱۸۲ ر] که تقریر کردیم و مراد از تعریف او تعریف رسمی بود، هیچ از شکوك که متأخران آورده‌اند وارد نمی‌نماید.

فصل سیوم در بیان آنکه جوهریت از جوهر به سبب آنکه کلیت با جزئیت عارض او شود زایل نشود.

بدان‌که جوهر خواه کلی بود خواه جزئی، جوهر بود. اما دلیل برآنکه اگر کلی بود، جوهر بود آنست که چون جوهر عبارت بود از ماهیتی که چون موجود شود، یعنی در خارج نه در موضوع بود، ولاشك معنیهای کلی جوهری چون انسان کلی یا حیوان کلی یا جسم کلی بر این وجه بود، پس لازم آید که جوهر بود.

و بباید دانست که مراد از ین کلی، کلی طبیعی بود، برای آنکه کلی منطقی و کلی عقلی محال بود که در خارج موجود شود. و چون محال بود که در خارج موجود شود معنی جوهریت بر او صادق نبود.

و بباید دانست که در معنی جوهر وجود بالفعل شرط نیست، و اگرنه، لازم آید که شك در وجود زید موجب شك در وجودجوهریت او بود. پس «انسان» که گوئیم جوهر است بدان جوهر بود که‌انسان بود، و نه بدان که در خارج یا در ذهن موجود نه در موضوع بود. برای آنکه اگر موجود بودن بالفعل جوهر بودی، لازم آمدی که برهرچه معقول بودی به تشکیك مقول بودی. چه چون معنی تشکیك در موجودیت بالفعل هست، لازم آید که در جوهریت نیز بود، و لامحاله جوهر [۱۸۲ پ] جز ماهیات جوهری بود، و ما گفتیم که: جز، ماهیت به تشکیك مقول نبود.

و همچنین نتواند بود که انسان به اعتبار آنکه او را شخصیت لاحق شود جوهر بود، وگرنه لازم آید که جوهریت عارض او بود، آن چیز هم عارض بود. و چون عوارض و شخصیت ماهیات را از حقیقت خود بیرون نمی‌برد، لازم آید که کلیات‌جواهر، یعنی کلیتهای

طبیعی جوهر بود.

اما آنکه جوهر اگر جزئی بود، هم جوهر است، ظاهر بود، برای آنکه جواهر جزئی مثل زید و بکر و حماد معین و فلك معین لامحاله موجود نه در موضوع است، و ما گفتیم که مراد از جوهر نه این معنی بوده.

سؤال. بیان کردی که عوارض و شخصیت ماهیات را از حقیقت خود بیرون نمی‌برد، پس لازم آید که معنی انسان کلی که جوهر است، مثلا چون در ذهن حاصل آید، کلیت و وجود در ذهن بر[1] او عارض بود، برای آنکه وجود این صورت بی‌ذهن نبود.

جواب گوئیم موجود ذهنی مثلا که صورت انسان بود ماهیت جوهری که حقیقت اوست نتواند بود، برای آنکه آنچه که در ذهن حاصل آید صورت و مثال چیز بود. و لازم نیست که هرچه حقیقت چیز را لازم بود، مثال و صورت چیز را لازم بود. با آنکه اگر گوئیم که: جوهر بود، هیچ خلل نبود. چه چون گفتیم که: جوهر آن بود که چون در خارج موجود شود نه در موضوع بود. [۱۸۳ ر] و معلوم است که صور جواهر که در ذهن حاصل بود برای این‌وجه باشد. پس بدین تقدیر ا گر گوئیم که: آن صور که در نفس حاصل آید جوهر بود صادق بود.

فصل چهارم در بیان مراتب جوهر و خواص آن.

بدان‌که از جواهر بعضی را اول خوانند، چنانکه اشخاص، مثل زید و عمرو بکر؛ و بعضی را ثانی، چنانکه انواع، مثل انسان و فرس؛ و بعضی را ثالث، چنانکه اجناس، مثل حیوان. و طائفه‌ای از حکماء به‌خلاف مذکور اول و ثانی و ثالث گویند بر جواهر، یعنی اجناس را از جواهر، چون حیوان جوهر اول خوانند؛ و انواع را، چون

۱ــ ص: که.

انسان و فرس، جوهر دوم؛ و اشخاص را، چون زید و بکر، جوهر سیوم. و سبب این اختلاف آن بود که اگر این معنی به حسب عموم اعتبار کنند، لاشك وجه دوم؛ حق بود. و اگر به حسب وجود وفضیلت اعتبار کنند، لاشك وجه اول حق بود.

و اما خواص هرچند بود: اول آنست که موجود نه در موضوع بود.

دوم آنکه اشاره بدو به ذات بود، و اشاره بهغیر او بهعرض. و این خاصیت اگر مراد از اشاره اشارهٔ حسی بود، جز جواهر را که اشخاص بود فرا نگیرد؛ و اگر مراد اشارهٔ عقلی بود، غیر جواهر را فرا گیرد، ،چه هریك از ماهیات اعراض را قبول اشاره عقلی بود.

و سیوم آنکه او را ضد نبود، چه ضد عبارت بود از امری وجودی که در موضوعی حاصل آید که حصول او با حصول امری دیگر وجودی که ممکن بود، [۱۸۳ پ] درین موضوع ممتنع بود. و چون جواهر را موضوع نبود، لامحاله او را ضد نبود. و در این خاصیت غیر جواهر داخل افتد، چه کمیاب را ضد نبود چنانکه بعداز این بیان کنیم.

چهارم آنکه تواند بود که یکی از آن، یعنی از جواهر ومواضع اضداد بسیار بود، بهسبب تغییری که در ذات او حاصل آید به واسطه هیاتی چند متضاد.

فائده. جوهر یا در محل بود، و آن صورت بود؛ یا در محل نبود، و آن یا نفس محل بود، و آن هیولی بود؛ یا نفس محل نبود، و آن مرکب از حال و محل‌بود،و آن جسم بود؛ یا مرکب از حال و محل نبود، و آن یا متعلق بود به اجسام از روی تدبیر، و آن نفس بود؛ یا متعلق نبود، و آن عقل بود. پس جواهر پنج قسم بود: صورت و ماده و جسم و نفس و عقل.

باب دوم در بیان حکمی چند کلی مر اعراض را.

و آن سه فصل بود:

فصل اول در آنکه عرض جنس اعراض نبود.

اما دلیل برآنکه عرض جنس اعراض نبود، آنست که ما عرض را تصور می‌کنیم با آنکه شك در عرضیت او داریم. و این شك‌موجب شك در جوهر بود، برای آنکه چون شك در عرضیت شیء آمد شك در جوهریت نیز آمده بود.

دوم آنست که عرضیت عبارت بود از عروض شیء مرغیر را، و این نسبتی بود مرعرض را با غیر عرض. پس متأخر بود از نفس عرض. چه نسبت میان دو چیز متأخر بود از نفس آن دو چیز چه‌که [۱۸۴ ر] جزء باید که متقدم بود. پس نتواند بود که عرض جنس اعراض بود. و از این دلیل لازم نیاید که عرض جنس اعراض نبود، چه واجب نیست که معنی عرضیت آن عروض بود که یاد کرد، بل عروض لازم عرضیت بود. و لازم نیست که چون لازم چیز جنس‌نبود، چیز جنس نبود.

فصل دوم در بیان جواز قیام عرض به عرض و امتناع قیام یك عرض بدو محل و امتناع انتقال بر اعراض.

بدان‌که عرض قائم بود به‌عرض چنانکه بطؤ مرحرکت را و استقامت مرخط را. و مراد از آنکه گویند: عرض قائم نبود به عرض آنست که قیام عرض برعرض چنان نبود‌که به‌کلی مستغنی بود ازغیر آن عرض که محل او بود، و اگرنه، لازم آید که آن محل را که عرض فرض کردیم جوهر بود، و لاشك محال بود قیام یك عرض شخصی به دو محل.

و طایفه‌ای براین شك گفته‌اند که اضافیات چنانکه پدری و

پسری قایم بود به یك محل. و این گمان خطا است. برای آنکه آنچه قائم است به پدر پدری بود، و آنچه قائم بود به دیگر مضاف او که پسر است پسری بود.

و همچنین محال بود بر اعراض انتقال از محل به محلی چه تشخص او به محل بود، برای آنکه به ماهیت و لوازم ماهیت نیست، و اگرنه، لازم آمدی که هرنوع عرضی بیش از یك شخص نبودی.

و همچنین به امری که درو حال بود نبود؛ و اگرنه، مستغنی از محل بودی. چه چون وجودش به فاعل بود [۱۸۴ پ] و تشخص بدان امر که دروحال بود از محل مستغنی بود.

و همچنین به مفارق نبود، چه نسبت مفارق با او و غیر او یکسان بود. و چون تشخص او بی محل محال بود حرکت کردن از محل به محل محال بود.

فصل سیوم در بیان آنکه اعراض چند اند.

مشهور آنست که اجناس عالی اعراض نه اند:

کم، و آن چیزی بود که قبول قسمت بالذات کند.

و کیف، و آن چیزی بود که تصور او موقوف نبود برتصور غیر او و اقتضاء قسمت ولاقسمت در محل نکند.

و مضاف، و آن چیزی بود که عارض نشود مرشیء را الا به نسبت با شیء دیگر چون پدری.

و این، و آن حصول شیء بود در مکان.

و متی، و آن حصول شیء بود در زمان.

و ملك، و آن حصول شیء بود محاط.

و وضع، و آن هیأتی بود که عارض شود بهسبب آنچه برو محیط بود و با او نقل کند، چون جامه پوشیدن و دستار پیچیدن.

و ان یفعل، و آن هیأتی بود که عارض شود شیء را در وقت تأثیر او در غیر، چون گرم کننده مادام که گرم کننده بود.

وان‌ینفعل، و آن هیأتی بود که عارض شود شیء را در وقت تأثیر او را غیر، چون گرم شده مادام که گرم بود.

پس اجناس عالی ده بود: یکی جوهر، و نه عرض؛ و هر ده را جهت آسانی در یك بیت آورده‌اند تا متعلم را سهل بود یاد گرفتن، و آن این است، بیت: [۱۸۵ ر]

مردی دراز نیکو بر بام شهر امروز
ناخواسته نشسته در فعل خویش پیروز

مردی، اشاره به جوهر بود. و دراز، اشاره به کم، و نیکو، اشاره به کیف بود.

و بام، اشاره به‌این بود، و شهر اشاره به مضاف بود، و امروز، اشاره به‌متی بود. و خواسته، اشاره به ملك بود. و نشسته، اشاره به وضع بود. و از فعل[1] خویش، اشاره به ان‌یفعل بود. و پیروز اشاره به ان‌ینفعل بود.

وخود[2] تعریفات و خواص هریك بعد از این یاد کنیم.

و بعضی از قدما حصر این اجناس در پنج کرده‌اند: جوهر و کم و کیف و اضافه و حرکت. و این و متی و وضع و ملك داخل مضاف گیرند.

و گویند: این نه نفس متمکن است، و نه نفس مکان، بل‌نسبتی میان متمکن و مکان بود، که بی‌تصور آن نسبت تصور این نتوان کرد. پس نسبت مقوم این بود و اعم از این بود. پس این جنس عالی نبود.

و همچنین گویند که متی نسبت شیء است. با زمان، و تصور متی بی‌این نسبت نتوان کرد، پس نسبت مقوم او بود، پس متی جنس عالی نبود.

و همچنین گویند که وضع را تصور نتوان کرد الا به‌نسبتی

۱ــ در شعر «در فعل» آمده است.

۲ــ اصل: وجود.

که میان اجزاء شیء بود، پس نسبت مقوم بود مروضع را، پس وضع جنس عالی نبود.

و همچنین ملك نسبی بود میان محیط و محاط، پس جنس عالی نبود. و ان‌یفعل و ان‌ینفعل داخل حرکت گرفته‌اند، چه ان‌یفعل بعدازین معلوم شود که راجع با تحریك بود؛ و ان‌ینفعل راجع با تحرك[1] [۱۸۵ پ]

و هیچ شك نیست که بعضی از موجودات ازین اجناس عشره خارج می‌افتد مثل وحدت و نقطه و وجود و شیئیت، و خارج افتادن اینها از اجناس در جنس عالی بودن آن اجناس هیچ نرساند.

و بعضی حرکت را جنس عالی گرفته‌اند، و پیش این طائفه اجناس عـالی ده بود. و آن طائفه که اجناس عـالی پیش از ده نمی‌گیرند حرکت در جنس آن ینفعل گیرند. والله اعلم.

باب سیوم در بحث در کم

و آن هفت فصل بود.

فصل اول در بیان اقسام کم.

بدان‌که کم منقسم به دو قسم شود: یکی کم متصل، و دیگر کم منفصل. برای آنکه اگر بروجهی بود که درو اجزاء فرض توان کرد که ملاقات آن اجزاء به حدی مشترك میان آن اجزاء بود، آنرا متصل خوانند؛ و اگر چنین نبود، آنرا منفصل خوانند.

و کم متصل اگر اجزاء او ثابت بود، مقدار بود؛ و اگر ثابت نبود، زمان بود. و مقدار اگر درو یك امتداد بود و بس، خط بود؛ و اگر دو امتداد بود، سطح بود؛ و اگر سه امتداد بود، جسم تعلیمی بود.

۱ــ ص: تحریك.

و کم منفصل عدد بود وبس، برای آنکه قوام او از مفرداتی بود که آن مفردات آحاد بود. پس اگر هریکی از آن آحاد از آن روی اعتبار کنند که واحد بود و بس، آنچه حاصل آید از اجتماع آن واحدها عدد بود. و اگر از آن روی اعتبار کنند که عارض ماهیتی دیگر بود مثلا، چون انسان یا فرس یا غیر آن معنی عددی، در وقتی که [۱۸۶ ر] اعتبار معدودی از مفروضات کنند هم محقق بود، پس آن اشیا را هم کم منفصل خوانند. برای آنکه معدود بود، بدان واحدها، ولیکن کم منفصل بالعرض بود.

و همچنین کم متصل بالعرض بود، چنانکه گویند: بیاض پهن، و انسانی دراز، چه پهنی و درازی که برو اطلاق کنند به سبب کم بود. اما در بیاض به‌سبب سطح، و اما در انسان به‌سبب طول.

و چندی چون در ثقل و خفت بعضی از خواص‌کم که آن قبول مساوات و عدم مساوات بود یافتند، حکم کردند که ثقل و خفت از اقسام کم متصل است. و این چنین نیست چه مساوات و عدم مساوات او را بالعرض بود. و ما در خواص کم یاد کنیم که کم را قبول مساوات و عدم مساوات به‌ذات بود.

فصل دوم در بیان آنکه از کمیات کدام موجودند و کدام غیر موجود.

مشهور آنست که کمیاب موجود است، و معلوم است، وآن دو قسم بود: کم متصل و کم منفصل.

اما کم متصل بیان کردیم که غیر ثابت است و ثابت.

و غیر ثابت زمان بود، و دلیل بر وجود اورفته است.

و ثابت سه قسم بود: جسم تعلیمی و سطح و خط.

اما دلیل بر وجود جسم تعلیمی تبدل طول و عرض و عمق پارهٔ موم بود با عدم تبدل جوهریت او که آن مومی اوست.

و اما دلیل بر وجود سطح و خط آنست که به‌واسطهٔ سطح

ملاقات دو جسم با یکدیگر بود، و به‌واسطه خط ملاقات دو سطح بود. [۱۸۶ پ] و محال بود که عدم چنین بود.

و طائفه‌ای انکار این کرده‌اند، و جازم برآنکه هیچ‌یك را از جسم تعلیمی و خط و سطح وجود نیست.

اما انکار جسم تعلیمی بدان کرده‌اند که آنچه مشاهد است جز جسم طبیعی نیست، یعنی جوهری که درو ابعاد سه‌گانه فرض توان کرد، و ما چیزی دیگر زیاده از این تصور نمی‌کنیم در جسم طبیعی، یا گوئیم که: آن جسم تعلیمی بود.

و اما انکار سطح و خط بدان کرده‌اند که سطح نهایت جسمیت و خط نهایت سطح، و نهایت شیء عدم شیء است، و عدم شیء وجود نبود. و دیگر آنکه سطح و خط را وجود بود، لامحاله دو عرض باشند قایم به جسم. پس لازم آید که همچنانکه جسم در طول و عرض و عمق منقسم شود، سطح و خط نیز در طول و عرض منقسم شوند. و محالیت این ظاهر.

و این همه سخنان ضعیف بود، برای آنکه دلیل بر وجود جسم تعلیمی چنانکه در تبدل مقدار طول و عرض و عمق شمع گفتیم به اثبات جوهریت شمع کافی بود در تحقق وجود او.

و اما آنکه گفت: سطح و خط نفس نهایت است مسلم نیست، بل شرط وجود سطح و خط تناهی بود، و خود چگونه تواند بود که سطح و خط و نفس نهایت بود که به معنی عدم بود، و حال آنست که قابل انقسامات‌بود. چه معلوم است که عدم را قبول انقسام محال‌بود.

و دیگر لازم نیست که چون‌سطح به واسطهٔ تناهی حال بود در جسم، و خط به واسطهٔ [۱۸۷ ر] تناهی حال بود در سطح، حال سطح در انقسام چون حال جسم بود، و حال خط چون حال سطح. برای آنکه وقتی حال در منقسم را حکم منقسم بود، در انقسام که بی واسطهٔ امری دیگر لاحق او شده بود.

و اما کم منفصل عدد بود. و بر وجود او دلیل آن گفته‌اند که:

از خواص موجود مثل اولی و مرکبی و تمامی و ناقصی و مربعی و مکعبی و امثال آن او را لاحق میشود، و محال بود که چنین امور عدم را لاحق بود. و از این دلیل لازم نیاید که او را وجودی در خارج بود، چه وجود ذهنی در لحوق این امور که اعتبارات عقلی بود کافی بود.

و دلیل برآنکه نشاید که او را در خارج وجود بود آنست که اگر عدد را وجودی در خارج بود، لازم آید که زاید بر آحاد او بود. و چون زائد برآحار بود، لامحاله موضوع او با هر یکی از آحاد بود، یا بعضی از آن، نتواند بود که هریك از آحاد بود، و اگرنه، لازم آید که هریك از آحاد موصوف بود به‌دهی و بیستی و صدی.

و دیگر آنکه یك عرض قایم به‌محلهای کثیر بود، و این هردو محال است.

و همچنین نتواند بود که بعضی بود دون بعضی، و اگرنه، لازم آید که صفت ماهیت مرکب قائم بود بر جزو او، و جزء ماهیت غیر ماهیت بود، پس لازم آید که صفت ماهیت قائم به‌غیر ماهیت بود، و این محال بود.

و اما دلیل برآنکه واحدی در خارج زیاده بر ماهیت نیست، آنست که اگر زیاده بر ماهیت بود، او را واحدی [۱۸۷ پ] دیگر بود، و همچنین او را احدی دیگر، تا به تسلسل رسد.

و دیگر آنکه واحدی ماهیت مرکب اگر قائم بود بر هر جزوی از اجزاء مرکب، لازم آید که عرض واحد قائم بود به محل بسیار. و اگر قائم بود بر بعضی از اجزاء، لازم آید که صفت ماهیت که واحدی است قائم بود بر جزء ماهیت که غیر ماهیت بود، و محال بود که صفت چیز قائم بود به‌غیر آن چیز.

و اما دلیل که بر وجود واحدی گویند آنست که گویند: لاشك واحدی عدم بسیاری است و بسیاری اگر عدمی بود، واحدی

وجودی بود. و اگر بسیاری وجودی بود، لاشك واحدی هم وجودی بود. برای آنکه واحدی جزء بسیاری بود، و جزء امر وجودش لازم آید که وجودی بود.

و این دلیل ضعیف بود، برای آنکه هم واحدی و هم بسیاری از امور ذهنی و اعتبارات عقلی بود، و از زائد بودن چیز برچیز در ذهن لازم نیاید که در خارج زاید بود، و این قاعده پیش از این معلوم کردی.

فصل سیوم در بیان آنکه کمیت اعراض است.

اما دلیل بر عرضیت جسم تعلیمی تبدل او بود به ابعاد جسم طبیعی.

و اما دلیل بر عرضیت سطح و خط آن بود که تناهی او که نفس خط و سطح بود، یا شرط وجود خط و سطح بود. همچنین عدم تناهی از عوارض جسم بود، پس اگر تناهی خط و سطح بود، عرضیت خط و سطح روشن. و اگر تناهی [۱۸۸ ر] شرط وجود خط و سطح بود، هم عرضیت خط و سطح روشن، چه هرچه‌ثبوت‌اومحتاج‌به‌عرض بود لامحاله عرض بود.

اما دلیل بر عرضیت زمان آن بود که او مقدار حرکت بود که حرکت هم عرض بود.

و اما دلیل بر عرضیت عدد آن بود که عدد به واحد متقوم بود، و واحد عرض بود، برای آنکه وحدت جواهر و اعراض در واحدی یکی بود. پس گوئیم که: وحدت اگر جوهر بود، ممتنع بود که عارض عرض گردد، برای آنکه جوهر عارض عرض نشود. و اگر عرض بود، مطلوب حاصل. و چون بیان کردیم که واحد عرض بود، لازم بود که عدد که متقوم بود به واحد هم عرض بود. برای آنکه مجموع اعراض بود.

فصل چهارم در بیان اینکه امتداد به چند معنی اطلاق کنند، و بیان کم به ذات و غیر آن.

و بدان‌که لفظ طول گویند و مراد یك امتداد بود و بس برهر وجه که افتاده بود. و همچنین گویند و مراد اول هر دو امتداد بود که قطع یکدیگر کنند. و گویند مراد درازترین دو امتداد بود که بر سطحی محیط بود. و گویند و مراد بعدی بود که از مرکز گیرند و به‌سوی محیط، چنانکه در قامت انسان اعتبار کنند.

و لفظ عرض گویند و مراد مقداری بود که او را دو امتداد بود، و گویند و مراد دوم هر دو امتداد بود که قطع یکدیگر کنند، و گویند و مراد کوتاه‌ترین دو امتداد بود که بر سطحی محیط بود، [۱۸۸ پ] و گویند و مراد بعدی بود که میان یمین و شمال حیوان بود.

و لفظ عمق گویند و مراد بعدی[۱] بود که بر وسطهای محیط بود، و گویند و مراد بعدی بود از فوق به‌سوی سفل، و اگر از سفل به‌سوی فوق اعتبارکنند آن‌را سمك خوانند. وگویند ومراد بعدی بودکه قطع هر دو امتداد طولی و عرضی کند، وگویند ومراد بعدی بودکه میان پیش روی انسان و پس پشت او افتاده بود.

و بباید دانست‌که طول و عرض و عمق اگر نه به‌اضافه با چیزی گیرند آنرا کمیات بالذات خوانند.

و کمیات مضاف یا بر وجهی بود که در طرفین مضاف اضافه به ثالثی نبود، چنانکه بزرگ و کوچك، یا بود، چنانکه بزرگتر و کوچکتر.

و کمیات بالعرض آن بود که کم درو موجود بود، چون معدومات؛ یا او در کم موجود بود، همچون شکل؛ یا او موجود بود در محل کم، چون بیاض.

۱ــ ص: بحثی.

تنبیه. زمان کم بالذات‌بود. واین‌روشن‌است؛ و کم‌بالعرض، برای آنکه منطبق بود برحرکت که حرکت منطبق بود بر مسافت. وحرکت کم بود بالعرض، برای آنکه منطبق بود بر زمان و مسافت که هردو کم بالذات بود.

فصل پنجم در ذکر خاصیت کم.

بدان‌که کم را چند خاصیت بود: اول آنکه قبول قسمت و تجزیه به ذات کند.

و دوم آنکه او را ضد نبود. اما دلیل برآنکه کم متصل را از جنس خود ضد نبود آنست که هر عددی که فرض کنی که ضد [۱۸۹ ر] عددی دیگر بود عددی که پیش از آن عدد دیگر بود، یا کم از آن عدد، اولی بود به ضد بودن مرعدد اول را.

سؤال. عدد ضد مثلا او را عددی توان یافتن که در غایت بعداز او بود، و آن عدد دو بود؛ چرا نشاید که دو ضد صد بود.

جواب. گوئیم. که ضدیت از طرفین بود، و اگر دو ضد صد بود لازم آید که ضد نیز صد دو بود. چنین نیست چه بعد دویست از دو پیش از بعد صد بود از دو، پس‌دویست‌به بضد بودن اولی بود.

و اما دلیل بر آنکه کم منفصل ضد کم منفصل نبود، آنست که کم متصل را چنانچه خط و سطح و جسم تعلیمی کم منفصل که عدد بود عارض می‌شود، چنانکه گویند: دو خط و دو سطح و امثال این. و زمان که کم متصل غیر ثابت است ضد کم متصل ثابت نبود. برای آنکه موضوع زمان حرکت بود، و حرکت منطبق بر مسافت که متصل ثابت بود.

و بباید دانست که زوجیت و فردیت دو کیفیت بود عارض عدد، نه دو نوع از عدد. برای آنکه هریك از انواع عدد را صلاحیت آن بود که در جواب سؤال از کمیت شیء گویند، و زوج و فرد را این صلاحیت نبود. مثلا در جواب سؤال از بعضی از کمیات ده

توان گفتن و بیست توان گفتن، و زوج و فرد نتوان گفتن. و همچنین بباید دانست که ذاتی عدد نیز نبود [۱۸۹ پ] و اگرنه تصور عدد بی تصور زوجیت و فردیت نتوانستی کرد. و از این سخن این معلوم شد که تقابل که میان زوجیت و فردیت بود. اگر نیز تقابل تضادبود، لازم نیاید که تضاد در نفس عدد بود که کم منفصل‌بود، چه تضاد در عارض شیء موجب تضاد در شیء نبود.

خاصیت سیوم آنست که او قابل شدت و ضعف نبود، چه هیچ سه در معنی سه تمام‌تر از سه دیگر نبود. و هیچ خط در خطی قوی‌تر از خط دیگر نبود. و این خاصیت خاص به کم نیست، چه جواهر را نیز همین خاصیت بود.

خاصیت چهارم آنست که او قبول مساوات و عدم مساوات کند. و مساوات عبارت بود از واحدی در کمیت، و عدم مساوات عبارت از عدم واحدی در کمیت.

فصل ششم در خواص انواع اعداد.

هر مرتبه‌ای را از مرتبه‌های عدد [را] دو اعتبار بود: اعتباری عام، و اعتباری خاص. اما اعتبار عام آنکه کثیر بود. و اما اعتبار خاص خصوصیت آن کثرت و آن صورت نوعی او بود. و لامحاله مقوم عددی آحادی بود که جملهٔ آن آحاد چون با یکدیگر اعتبار کنند آن عـدد بود. و غیر آحاد مقوم نتواند بود. مثلا عدد ده مقوم آن ده واحد تواند بود، و نشاید گفتن که مقوم او دو و هشت بود، یا سه و هفت، یا پنج و پنج. برای آنکه دو و هشت مثلا اولی نبود به مقومی از سه وهفت،وازپنج و پنج. [۱۹۰ ر] و همچنین نتوان گفتن که: عکس آن اولی بود. و محال بود که چیزهایی مقوم بود مرچیز را که هریك از آن چیزها کافی بود در تقویم آن چیز، چه هرچیز را پیش از یك حد تام نتواند بود.

تنبیه. واحد عدد نیست، و نقطه خط نیست، و اگرچه واحد

مبدأ عدد است، و نقطه مبدأ خط. چه لازم نیست که مبدأ هرچیز از نوع آن چیز باشد.

و طایفه‌ای گفتند که: اثنین نیز عدد نیست، برای آنکه زوج اول عدد است، همچنانکه فرد اول که واحد است عدد نیست.

و این سخن مستقیم نیست، برای آنکه چون حصول به‌کثرت است، اثنین لازم آید که عدد بود، و واحد لازم نیاید که عدد بود.

فصل هفتم در تمامی بحث در کم.

بدان‌که مقادیر را اگرچه در خارج بی‌ماده نتوان یافت، لکن در ذهن تصور توان کردن بی ماده. چه سخن را که آن جسم تعلیمی بود تخیل توان کردن بی‌آنکه التفات به ماده کنند، وممکن نبود که تخیل جسم تعلیمی کنیم، الا آنکه متناهی‌بود. پس تخیل سطح لازم او بود. و چون تخیل سطح کنیم، بی‌آنکه التفات به امری از امور که مقارن ماده بود کنیم، چون لون وضوء آن را سطح تعلیمی خوانند. و همچنین در خط و نقطه اعتبار کنیم. ولکن فرق میان جسم تعلیمی و میان سطح و خط و نقطه بدان بود که جسم تعلیمی به‌شرط آنکه هیچ با او نبود تصور توان کرد، و آن را [۱۹۵ پ] سطح دیگر بدین شرح تصور توان کرد، برای آنکه اگر سطح مجرد از همه چیزها تصور توان کرد، لازم آید که او را دو وجه بود. پس لازم آید که جسم بود. و همچنین اگر خط از همه چیزها مجرد تصور توان کرد، لازم آید که او را دو طرف بود، پس سطح بود، و همچنین نقطه لازم آید که خط بود.

و بباید دانست که کم منفصل را تقدیر به شمردن کنند، و کم متصل را تقدیر به مساحت. و وقت بود که کم متصل معدود گردد نه بدان وجه که نوعی از معدود گردد، و اگرنه، لازم آید که کم متصل را معدودی عارض گردد، چون زمان که متصل به ذات بود، و منفصل از آن روی که قسمتش به ساعات و روزها کنند.

باب چهارم در بحث در کیفیت.

و آن هفت فصل بود.

فصل اول در بیان اقسام کیف.

بدان که انواع کیف چهار بود. برای آنکه یا خاص نبود به‌کم، اگر خاص نبود به‌کم، یا محسوس نبود یا محسوس بود. و این قسم را که محسوس بود انفعالیات و انفعالات خوانند. انفعالیات آن بود که راسخ بود چون حلاوت عسل و ملوحت آب. و انفعالات آن بود که راسخ نبود چون سرخی خجل و زردی ترسان. و اگر محسوس نبود؛ یا استعداد کمال بود، یا نفس کمال. و این قسم را که استعداد کمال بود کیفیات استعدادی خوانند. و اگر این استعداد استعداد منفصل شدن بود، آنرا لاقوت [۱۹۱ ر] خوانند. و اگر استعداد نامنفعل شدن بود، آن را قوت خوانند. و اگر نفس کمال بود، آن را کیفیات نفسانی خوانند. و اگر خاص بود به‌کم آنرا کیفیات خاص به‌کمیات خوانند. پس انواع کیف چهار بود: اول انفعالیات و انفعالات محسوس، دوم استعدادات منفعل شدن و استعدادات منفعل ناشدن، و سیوم کیفیات نفسانی ، و چهارم کیفیات که خاص بود به کمیات.

فصل دوم در بیان نوع اول از کیفیات که آن کیفیات محسوس بود، و آن را انفعالیات و انفعالات خوانند.

ازین قسم آنچه راسخ بود چون حلاوت عسل و مثل آن، برای آن آنرا انفعالیات خوانند که تابع مزاج بود. چه هرچه تابع مزاج بود، در تصور تغییر نتوان کردن، که مادام که آن مزاج بود آن بود، و آنچه غیر راسخ بود چون سرخی خجل و مثل آن او را انفعالات خوانند، که در معرض تغییر و زوال بود.

و این نوع از کیفیات منقسم شود به حسب انقسام حواس: یکی یعنی همچنانکه حواس ظاهر پنج قسم بود، این کیفیت که محسوس این حواس بود هم پنج قسم بود.

اول ملموسات یعنی آنچه به‌لمس آن را دریابند و آن کیفیات چهارگانه که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است بود. و بحث درین هر چهار در طبیعتی تمام یاد کردیم. و لطافت و کثافت و لزوجت و هشاشت و جفاف و بل و ثقل و خفت. [۱۹۱ پ].

اما لطافت عبارت بود از تنگی قوام، یعنی: قبول کردن‌اشکال غریب و ترك به آسانی بود.

و کثافت عبارت بود از ضداین، یعنی ستبری قوام.

و لزوجت عبارت بود از قبول کردن اشکال به آسانی و ترك آن به دشواری.

و هشاشت عبارت بود از ضد این، یعنی: قبول کردن اشکال به دشواری و ترك آن به آسانی.

و اما جفاف عبارت بود از حصول کیفیتی مر جسمی را که طبیعت او مقتضی رطوبت نبود، و رطوبت غریب نیز از او لاحق نشده بود.

و اما بلت عبارت بود از تر شدن جسمی به رطوبت غریب.

و اما ثقل عبارت بود از مدافعتی که در جسم از بالا به زیر آید احساس کنند، چنانکه در سنگ محسوس باشد. و اما خفت عبارت بود از مدافعتی که از جسم که از زیر به بالا رود احساس کنند، چنانکه در خیك پر باد که در زیر آب دارند احساس کنند.

دوم مبصرات یعنی آنچه به چشم توان دید، و آن لون وضوء بود، یا چیزی که به‌واسطه لون وضوء بود.

سیوم مسموعات، یعنی آنچه به‌گوش شنوند، و آن حرف و صوت بود. و بحث آن در طبیعی تمام کردیم.

و چهارم مذوقات، یعنی: آنچه به حس ذوق آنرا دریابند، و

آن نه قسم بود: تلخی و تیزی و شوری و عفصی و ترشی و شیرینی و قابض و چربی و تفهی.

و برای آن گفتیم که طعمها نه قسم بود که جسم یا لطیف بود، یا کثیف، [۱۹۲ ر] یا معتدل. و فاعل درین سه یا حرارت بود، یا برودت، یا معتدل میان حرارت و برودت. پس اگر فاعل حرارت بود، اگر در کثیف تأثیر کند، تلخی حادث شود. و اگر در لطیف تأثیر کند، تیزی حادث شود. و اگر در معتدل تأثیر کند، شوری حادث شود. و اگر فاعل برودت بود، اگر در کثیف تأثیر کند، عفصی حاصل شود. و اگر در لطیف تأثیر کند، ترشی حادث شود. و اگر در معتدل تأثیر کند، قابض حادث شود. و اگر فاعل معتدل بود، اگر[1] در کثیف تأثیر کند شیرین حادث شود. و اگر در لطیف تأثیر کند، چربی حادث شود. و اگر در معتدل تأثیر کند، تفهی حاصل شود. و تفهی طعمی بود که بعداز آنکه تفه را تحلیل کنند، طعمی مثل طعم مس ازو ادراك کنند. و پیش از تحلیل خود ادراك هیچ طعم ازو نتوان کرد.

و پنجم مشمومات، یعنی آنچه به‌حس شم آن را در توان یافتن، و آن بویهای خوش بود، و بویهای ناخوش. والله اعلم.

فصل سیوم در بیان نوع دوم که آن را استعداد خوانند.

در بالا گفتیم که: این قسم منقسم به دو قسم می‌شود: قسمی استعداد منفعل شدن بود، و آن را لاقوت خوانند؛ و قسمی استعداد لا منفعل شدن بود، آنرا قوت خوانند. مثال اول چون ممراض بود، که آن استعداد تمام بود مرقبول مرض را، و چون نرمی بود که آن استعداد قبول اشکال مختلف بود. و مثال دوم مصحاحی بود که آن استعداد [۱۹۲ پ] تمام بودن مرقبول ناکردن مرض را، و چون

۱ــ ص: و اگر.

سختی که آن استعداد تمام بود مرقبول ناکردن اشکال مختلف را.

فصل چهارم دربیان نوع سیوم که آنرا کیفیات نفسانی خوانند.

از کیفیات نفسانی هرچه آن را زوال به زودی بود، چون سرخی خجل و زردی ترسان، آنرا حال خوانند. و هرچه چنین نبود، چون علوم و فضائل آن را ملکه خوانند.

و بباید دانست که مراد از فضائل نه افعال خوب بود، بلکه آن هیأت نفسانی بود که آن افعال خوب از آن صادر شود بی تکلف زحمتی. وهمچنین‌رذائل نه‌نفس افعال ناخوب بود، بلکه آن هیئات نفسانی بود که افعال ناخوب از آن‌صادر شود به‌تکلف زحمتی. و انقسام کیفیات نفسانی به حال و ملکه انقسام به حسب عوارض بود، نه به حسب فصول، برای آنکه تواند بود که یك چیز واحد اول حال بود، و چون ثابت گردد ملکه شود. و ازین جهت گویند که: میان حال و ملکه دویی به‌حسب شخصی نیز واجب نبود، بلکه تواند بود که میان حال و ملکه دویی به‌حسب زمان بود، چنانکه دوئی میان طفلی و جوانی در یك شخص معین.

و بباید دانست که در ملکه وجود کیفیت بالفعل شرط نیست، بل قدرت برحاضر کردن آن کیفیت هرکه خواهد بی‌تکلف زحمتی شرط بود، چنانکه در اخلاق و آداب مشاهده افتد.

سؤال. بدین تقدیر لازم آید که ملکه از نوع دوم که آن را [۱۹۳ ر] استعداد خوانند بود، نه از نوع سیوم که آن کمالات بود.

جواب. گوئیم: اگرچه در خود بعضی ملکات استعداد بود، اما نسبت با دیگر احوال کمالات بود. مثلا چون علم، چه مراد عالم از تحصیل علم در این عالم حصول آن ملکه بود نه حصول یك‌یك صورت علم.

و چون الم و لذت دو نوعند از ادراك، لامحاله ازین‌قسم بود، و فرح و حقد هم ازین قسم بود. و سبب فاعل فرح تخیل کمال بود،

و سبب مادی آن حاصل آمدن روح بر بهترین وجهی هم در کیفیت و هم در کمیت. و سبب فاعلی حقد غضبی بود ثابت از جهت راسخ بودن صورت مکروه در خیال، و دشواری حصول انتقام بعداز شوق نفس به‌حاصل کردن آن. و سبب مادی آن حاصل آمدن روح نه بروجهی که بهترین وجوه بود هم در کیفیت و هم در کمیت.

فصل پنجم در بیان نوع چهارم که آنرا کیفیات خاص به‌کمیات خوانند.

و مراد از این کیفیات که خاص به‌کمیات بود کیفیتی بود که عارض جوهر نشود، الا به واسطهٔ کمیات، چون مستقیم بودن خط و مستدیر بودن آن، و زوج بودن عدد و فرد بودن آن. بدان‌که خط مستقیم خطی بود که درو هر نقطه که فرض کنی متساوی بود، یعنی. بعضی برداشته و بعضی فرو افتاده نبود. و خط مستدیر به خلاف این بود.

و چون یك طرف از خط مستقیم را ثابت داریم و آن طرف دیگرش بگردانیم تا با وضع اول رسد، کره حادث شود. [۱۹۳ پ] و چون سطحی را که ضلعهای او متوازی بود یك ضلع او ثابت داریم و آن سطح را بگردانیم تا با وضع اول رسد، اسطوانه حادث شود. و چون یك ضلع را از مثلثی که در زاویه قائمه بود و ضلع که محیط بود بر زاویهٔ قائمه یکی ثابت داریم، و آن مثلث را بگردانیم تا با وضع اول آید مخروط حاصل شود.

و لاشك خلقت هم از این قسم از کیفیات بود. برای آنکه خلقت عبارت بود از هیأتی که عارض مقدار جسم شود به سبب لون. و شکل. و همچنین شکل هم از این قسم بود. و متقدمان تعریف شکل چنین کرده‌اند که شکل چیزی بود که بدان چیز محیط بود حدی واحد یا بیشتر از واحد.

و درین تعریف خلل بود برای آنکه آنچه برو حدی محیط بود

یا بیشتر از حدی کم بود. و شکل کیف است، و محال بود که یك چیز داخل دو مقوله بود.

سؤال. جسم ابیض داخل مقولۀ جوهر و داخل مقوله کیف است.

جواب. سخن در ماهیات بسیط است نه در ماهیات مرکب.

و اولی آن بود که تعریف شکل چنین کنند که: شکل هیأت محیط شدن یك حد یا بیشتر از یك حد بود بر جسم یا بر سطح از آن روی که محیط بود.

و زاویه آن بود که حادث شود که از بیوستن خطی به خطی نه برسبیل استقامت، یا از پیوستن سه‌سطح به‌یك‌دیگر برسبیل‌استقامت و نتوان گفتن که از مقولۀ کم است، برای آنکه هیچ از کم به زیاده کردن مثل او بر او باطل نشود، [۱۹۴ ر] و زاویه وقت بود که چنین بود، و لازم نیست که چون اوقبول بیشی و کمی کند، از مقولۀ کم بود، چه قبول او مر بیشی و کمی‌را بالعرض بود.

فصل ششم دربیان آنکه انواع کیفیات اعراضند.

اما دلیل بر عرضیت نوع اول که انفعالیات و انفعالات بود آنست که گوئیم که: آن کیفیات نفس جسم نیست، و جزء جسم نیست، برای اتفاق جسمیت و اجزاء او در همه اجسام، و اختلاف ایـن کیفیات؛ پس لازم آید که خارج بود از جسم. و چون خارج بود از جسم یا حصولش در محل محال بود، پس عرض بود، یا ممکن بود. و اگر ممکن بود، اشارۀ حسی بدان نتوان کرد محسوس نبود. لیکن این کیفیات جز محسوس نبود. و اگر اشارۀ حسی بدان [توان] کرد، در جهتی و طرف امتدادی بود. و ما او را مجرد فرض کردیم. پس لازم آید که زائد بود بر جسم و محتاج بود بدو، پس عرض‌بود.

و اما دلیل نوع دوم که آنرا استعدادات خوانند، عرضیت آن ظاهر است، هیچ احتیاج به دلیل نبود.

و اما نوع سیوم که آن کیفیات نفسانی بود، عرضیت همه انواع آن روشن الا در نوع علم. چه بعضی از مردم را گمان چنان افتاد که صورت جوهر جوهر بود، همچنانکه صورت عرض عرض بود. و ما در بالا بیان کردیم که علم از اعراض بود، خواه معلوم جوهر بود و خواه عرض، چه معلوم شده است که حصول صورت علم در نفس عالم حصول عرض بود در محل، چه هیچ محال نبود چون معلوم جوهر بود که صورت ذهنی که مثال او بود عرض بود. و اگر در بعضی صور جوهر بر او صادق بود، به اعتباری دیگر [۱۹۴ پ] غیر این اعتبار بود که در ذهن حاصل آمده بود، چنانکه در بالا بیان کردیم. و چنان معلوم باید کرد که آنچه گوئیم کـه: صورت عرض است، مراد نه آن بود که عرضیت آن از آن جهت است که صورت عرض بود، بل عرضیت از آن جهت است که در نفس عالم حادث آمده است، چون حصول عرض در محل. و بدین تقدیر هیچ فرق در حصول میان صورت جوهر و صورت عرض نبود.

اما نوع چهارم چون قیام او به اعراض بود، او به عرضیت اولی بود از دیگر انواع.

فصل هفتم در تمامی بحث در کیفیت.

از کیفیات بعضی را ضد بود، چنانکه در نوع اول سواد را بیاض ضد بود، و در نوع دوم که انفعالیات و انفعالات بود، مصحاحی را ضد ممراضی بود، و در نوع سیوم که آن کیفیات نفسانی بود، بد دلی را تهور ضد بود، و علم راجهل مرکب ضد بود. و اما در نوع چهارم که کیفیاتی است که خاص به کمیات بود چنین گویند که: ضدیت نبود. و دلیل چنین گویند که ضدیت میان دو چیز تواند بود که آن دوچیز را قبول شدت و ضعف بود، و درین نوع قبول شدت و ضعف نبود، برای آنکه مثلثی تصور نتوان کرد که او را مثلثی

از مثلث دیگر شدیدتر بود یا ضعیف‌تر. و همچنین زوجیتی تصور نتوان کرد که ازو زوجیتی دیگر تمام‌تر بود در زوجیتی.

و دیگر کیفیات که خاص به کمیات بود همچنین بود، پس این نوع را [۱۹۵ ر] ضد تصور نتوان کرد.

و در این دلیل نظر بود، برای آنکه در تعریف ضدیت اعتبار قوت و ضعف نکرده‌اند. والله اعلم.

باب پنجم در بحث در مضاف

و آن پنج فصل بود.

فصل اول در ذکر آنچه در تعریف مضاف گفته‌اند و اقسام.

بدان‌که تصور مضاف بدیهی بود، و این به بدیهه می‌دانیم. و بعضی از حکماء تعریف مضاف بدان کرده‌اند که مضاف هیأتی بود که تعقل آن به‌قیاس با چیزی دیگر توان کرد.

و این تعریف از چند وجه فاسد بود:

اول آنکه لازم نیست که هر هیأتی که تعقل آن هیأت بی‌چیزی دیگر نتوان کرد مضاف بود، چه همهٔ خواص را تعقل آن بی‌آنچه بدان خاص بود نتوان کرد، و هیچ‌یك را از آن خواص نگویند که مضاف بود.

دیگر آنکه این تعریف نسبت بود، نه تعریف مضاف. بل اگر اعتبار تکرار کنند خاص بود به مضاف. اما شیء به نفس خود بود، برای آنکه قیاس هم نوعی بود از اضافه. بلی اگر مراد تعریف به حسب اسم بود جائز بود.

و بباید دانست که مضاف دو قسم بود: مضاف حقیقی و مضاف مشهور. و ما مثال هر دو قسم بیاوریم تا روشن شود. مثلا چون گوئیم که: پدر مضاف بود با پسر، لاشك هریکی از پدر و پسر را

ذاتی بود و عارضی که بدان پدری یا پسری برو اطلاق کنیم. آن عارض را تنها مضاف حقیقی خوانند، یعنی پدری یا پسری و امثال آن. و آن عارض را با معروف که ذات پدر یا [۱۹۵ پ] ذات پسر بود مضاف مشهور خوانند، یعنی پدر و پسر.. و مضاف حقیقی بود که یکی از مقولات بود، چه مضاف مشهور در جزئی از مقولهٔ دیگر بود، چه پدر که مضاف مشهور بود درو پدری بود، و آن جوهر که پدری لاحق او بود.

و بباید دانست که این عرض وقت بود که لازم نبود، چه زید بسیار بود که پدری نبود او را؛ و تواند بود که لازم بود، چون پسری زید، چه هرگز تصور نتوان کرد که او پسر نبود.

و فرق میان نسبت و اضافه آن بود که هر ملزومی را در ذهن نسبت با لازم بود، چنانکه سقف را با دیوار، و اگرچه مضاف نبود. و اگر چنانچه آن نسبت مکرر شود، مضاف شود. و معنی مکرر بودن نسبت آن بود که شیء را نسبت با غیری بود از آن روی که آن غیر را نیز نسبت بـا وی بود، چنانکه سقف را نسبت با دیـوار برگیرند برآن وجه که قرار برو گیرد، چه بدین اعتبار مضاف بود. و چنانکه پدر با پسر، چه در پدری اعتبار نسبتی بود مکرر از قبل پسری.

تنبیه. اسم هریك از مضافات مشهور تواند بود که دلالت کند برآن اضافه که او را بود به تضمن، چنانکه پدر و پسر، چه پدر که دلالت بر پدری کند که اضافه است به‌تضمن کند؛ و همچنین پسر دلالت بر پسری به تضمین کند. و تواند بود که یك مضاف دلالت کند، چون جناح که دلالت کند برآن اضافه که او را با صاحب جناح بود به‌تضمن. و اما آن طرف دیگر که او را [۱۹۶ ر] اضافه با آن بود، محتاج بود به لفظ صاحب، چنانکه گوئی: صاحب جناح، و تواند بود که لفظ اضافه در مضافات مختلف بود، چنانکه گویند: معلوم است مر عالم را، و عالم است به معلوم.

فصل دوم در ذکر خاصیت مضاف.

بدان‌که مضاف را دو خاصیت بود: یکی مکافات در وجود، و دیگر وجوب انعکاس.

و اما مکافات در وجود، معنیش آن بود که اگر یکی ازمضافات بالفعل بود، مضاف دیگر باید که بالفعل بود؛ و اگر یکی بالقوة بود، [مضاف دیگر بالقوة بود.] چه اگر [یکی] بالقوه بود [و] یکی بالفعل، مکافات نبود. چنانکه علم را اضافه کنند به امر خارجی، تواند بود که معلوم را در خارج وجود بالفعل بود با آنکه علم را وجود بالفعل نبود، و بدین اعتبار معلوم مضا فنبود، بل معلوم وقتی مضاف بود که او را از آن روی که معلوم بود اعتبار کنند، و بدین تقدیر مکافات در وجود بود.

سؤال. متقدم را اضافه بر متأخر می‌کنند دبا آنکه متقدم بالفعل بود متأخر بالقوه، چنانکه امروز به‌نسبت با فردا.

جواب. گوئیم که: متقدم و متأخر را هر دو با یکدیگر وجود در ذهن بود، و وجود در ذهن کافی بود در ثبوت اضافه.

و اما وجوب انعکاس چنان بود که حکم کنند به اضافهٔ هر يك از مضافات به مضاف دیگر، از آنروی که مضاف بود، چنانکه‌گویی: پدر پدر پسر بود و پسر پسر پدر بود. چه اگر انعکاس را اعتبار نکنند، مکافات که واجب کردیم لازم نیاید. [۱۹۶ پ] برای آنکه چون گوئیم که: پدر پدر انسان بود یا پسر پسر انسان بود، نتوان گفتن که انسان انسان پدر است یا انسان انسان پسر است.

و اگر اشتباه افتد در وجود انعکاس مر مضافات را، اعتبار باید کردن هر صفتی که چون او را فرض میکند معنی اضافه محفوظ ماند، و اگرچه صفتهای دیگر را اعتبار نکند. و چون این صفت را فرض نکند، و اگرچه همهٔ صفتها دیگر را فرض کند، معنی اضافه محفوظ نمی‌ماند، لامحاله وجوب انعکاس بدان صفت بود.

مثالش بنده از آن روی که بنده بود محقق نشود الا به خداوند، نه از آن‌روی که انسانی بود یا پادشاهی بود یا بازرگانی بود، بلکه از آن روی که او را مالکی بود. پس معلوم شد که سبب انعکاس خداوندی بود.

فصل سیوم در آنکه مضافات با یکدیگر باشند، و اتفاق و اختلاف ایشان در طرفین بود.

بدان‌که وجود مضافات با یکدیگر باشند، یکی بر دیگری مقدم نتواند بود.

سؤال. علت و معلول شکی نیست که اگر از مضافاتند، پس یکی بر دیگری مقدم نتواند شد، ولیکن که علت بر معلول مقدم بود.

جواب. گوئیم که: علت به‌حسب ذات بر معلول مقدم بود، اما از آن‌روی که علت بود بر معلول مقدم نبود، بل هر دو با یکدیگر بوند.

و بدان‌که از مضاف بعضی چنان بود که در طرفین متفق باشند چون همچند یکدیگر بوند، و تواند بود که مختلف باشند با اختلافی معین، چنانکه نیمه بودن، یا اختلافی غیر معین، چنانکه کم بودن [۱۹۷ ر]

وبباید دانست که مضافان وقت بود که هر دو را احتیاج به‌صفتی حقیقی نبود، چون راستی و چپی؛ و تواند بود که هر دو را احتیاج به صفتی حقیقی بود، چون عاشقی و معشوقی، چه عاشقی را حصول به صفتی ادراك بود، و معشوقی را حصول به صفتی مدرکی؛ و تواند بود که یکی را احتیاج بود، و دیگری را نبود، چنانکه عالمی و معلومی، چه عالمی را احتیاج به حصول صورتی بود در ذات عالم، و معلوم را هیچ احتیاج نبود.

فصل چهارم در آنکه اضافه عارض همه مقولات بود.

اما عروض او مرجوهر را چون پدری و پسری. و اما عروض

او مرکم را چون بزرگی و خردی و بسیاری و اندکی. و اما عروض او مرکیف را چون گرمتری و سردتری. و اما عروض او مر مضاف راچون دورتری ونزدیکتری. واما عروض او مراین‌را چون‌بالاتری و زیرتری. و اما عروض او مروضع را چون راست‌تر ایستادن و کج‌تر ایستادن. و اما عروض او مر ملك را چون برهنه‌تری و پوشیده‌تری. واما عروض‌او مران یفعل‌را چون‌برنده‌تر و نا برنده‌تر. و اما عروض اومران ینفعل را چون گرم‌تر شدن و سردتر شدن.

و بباید دانست که اگر یکی از مضافان مطلق بود و دیگر مضاف همچنین مطلق بود، و اگر یکی معین بود و دیگر مضاف همچنین معین بود. چنانکه ضعف مطلق بازاء نصف مطلق بود، و ضعف معین که چهار بود [۱۹۷ پ] مثلا بازاء نصف معین بود که دو بود.

فصل پنجم در آنکه اضافه را در خارج ثبوت نیست.

بدان‌که اضافه از موجودات عقلی است، و نشاید که او را در خارج وجود بود. و اگر نه، لازم آید که او را محلی بود. و حاصل آمدن او در آن محل مقتضی اضافهٔ دیگر بود، و در آن اضافه همین اقتضاء بود، پس به تسلسل رسد. و این محال بود.

و جماعتی گمان بردند که او را در خارج وجود بود، و چنین گفتندکه : بالا بودن آسمان اعتبار عقل نیست، وگرنه لازم آمدی که چون اعتبار بالا بودن آسمان نکردندی آسمان بالا نبودی.

جواب گوئیم بالا بودن آسمان مجرد از اعتبار عقلی بود. و از آنکه بالا بودن آسمان مجرد از اعتبار عقلی بود، لازم نیاید که چون آن اعتبار نکنند آسمان بالا نبود، بل این لازم آید که بالا بودن آسمان بود نه به‌معنی زاید بر آسمان بود. و خود حق اینست، برای آنکه بالا بودن هست، و نمی‌شاید که نسبت امری بود، پس لازم آید که به‌ذات خودش بود.

باب ششم در بحث باقی مقولات که این و مستی و وضع و ملك و ان یفعل و ان ینفعل بود،

و آن چهار فصل بود:

فصل اول در بحث این.

بدان‌که این عبارت از بودن شیء بود در مکان، و این معنی مجرد از نسبت نتواند بود. و بباید دانست که بودن شیء در مکان نه چون بودن سواد در محل بود، چه شیء از مکان به مکان نقل کند و سواد از محل به محل نقل‌نکند.

و این منقسم بود [۱۹۸ ر] به دو قسم: قسمی را اول [و] حقیقی خوانند، چون بودن شیء در مکانی که بدو خاص بود، یعنی غیر او با او در آن نبود. و قسمی راثانی و غیر حقیقی خوانند، چون بودن شیء در بازار.

و همچنین منقسم کنند. به سه قسم: این عام، و این خاص، و این شخص. این عام چون بودن شیء در مطلق مکان. و این خاص چون بودن شیء در مکان هوا. و این شخص چون بودن در مکان معین او.

و بباید دانست که در این تضاد بود، برای آنکه بودن در بالا نزدیك محیط در غایت بعد بود از بودن در نزدیك مرکز. و این دو صفت مرموضوعی را ممکن بود، و اجتماع هر دو مرآن موضوع را محال، و معنی ضدیت همین است.

و هیچ شکی نیست که قبول شدت و ضعف دارد، برای آنکه توان که خیر را بالایی از چیز دیگر پیش بود، بل تواند بود که چیزیرا بالایی در زمان‌پیش از بالایی خود در زمان، و حال شیء در زمان چون حال شیء بود در مکان. و معلوم است که نسبت داخل این معنی بود، همچنانکه داخل معنی این بود. پس هر حکم که این

را بود مثلا آن حکم متی را بود، یعنی همچنانکه مکان را انقسام به‌مکان اول و ثانی و انقسام به مکان عام و خاص و شخصی بود.

و بباید دانست که حرکت را متی به ذات بود، و متحرکات را به‌عرض، چه جوهر متحرك [۱۹۸ پ] از آنجا که متحرك است اورا متی نبود، بلکه او را متی از آن روی بود که آن در زمان بود.

فصل سیوم در بحث وضع.

بدان‌که وضع بعضی مشترك بود میان چند معنی:

یکی آنکه لفظ وضع گویند و مراد بودن چیز بود بر وجهی که اشارهٔ حسی بدان توان کرد.

و دوم آنکه گویند و مراد هیأتی بود که شیء را حاصل شود به‌سبب نسبتی که اجزاء را با یکدیگر بود.

و سیوم آنکه گویند و مراد همین هیأت بود، چون نسبت اجزاء را با غیر نیز کنند. و وضع چون در مقوله اطلاق کنند مراد این سیوم بود.

و این وضع دو قسم بود: قسمی بالفعل، و قسمی بالقوة.

و اما آنچه بالقوة بود چون نسبت بعضی دوائر فلك بود با آسمان، یا غیر طبیعی بود، چون شخص در خانه.

و اما آنچه بالقوة بود چون نسبت بعضی دوائر فلك بود با بعضی دیگر.

و در وضع تضاد بود، برای آنکه هیأت برخاستن و هیأت خفتن دو هیأت وضعی بود که میان ایشان غایت دوری بود، و هر موضوعی واحد را ممکن و معنی تضاد نیست الا این، ولاشك قبول شدت و ضعف دارد، چه بعضی قیام از بعضی در قیامی تمام‌تر بود، و همچنین در تصور، و دیگر وضعها تصور توان کرد.

فصل چهارم در بحث ملك و ان‌یفعل و ان‌ینفعل.

ملك عبارت بود از بودن جسم محاط به‌غیری که با او نقل کند چون دستار برسر داشتن و جامه [۱۹۹ ر] دربر داشتن و مثل آن. و معنی نسبت داخل این مقوله بود، همچنانکه داخل این و متی و وضع بود.

و ملك را دو قسم بود: قسم طبیعی چون حال حیوان. به نسبت با پوست او، و قسمی غیر طبیعی چون جامه دربر داشتن و سلاح برخود نگه‌داشتن. و بیشتر حکماء قسم اول را از ملك نگیرند.

و دلیل برآنکه این و متی و وضع و ملك از اعتبارات عقلی بود آنست که در شأن اضافه گفتیم که: چون نسبت داخل معنی‌های این چهار مقوله بود. اگر یکی را از این چهار مقوله درخارج وجود بود، وجود شیء بی‌نسبت محال بود. ولکن نسبت را وجود محال بود، و اگرنه به تسلسل کشد، و تسلسل محال بود. و چون نسبت محال بود وجود این مقوله‌ها محال بود. و همان شك و جواب که در نسبت یاد کردیم در هریك از مقوله‌ها توان گفت.

و اما ان‌یفعل عبارت بود از بودن چیز بر وجهی که ازو حاصل شود در غیر او اثری به تدریج، چون گرم کردن آتش و سرد کردن آب.

و اما ان‌ینفعل عبارت بود از بودن چیز بر وجهی که درو حاصل آید از غیر او اثری به سبیل تدریج، چون گرم شدن آب و سرد شدن هوا.

و چون فاعل از تأثیر باز ایستد، و منفعل از قبول کردن اثر؛ ان‌یفعل و ان‌ینفعل بر حالات ایشان اطلاق کنیم.

و دلیل برآنکه ان‌یفعل و ان‌ینفعل از اعتبارات عقلی بود آنست که گوئیم که: اگر ان‌ینفعل دو امر وجودی بود، [۱۹۹ پ] لازم آید که زائد بود بر ذات موصوف و صفت، و بی‌شك از اموری

بود که قایم به‌موصوف بود، پس موصوف شدن این موصوف بدین صفت هم زائد بود بر او، و درین موصوف شدن همین بحث باز آید، و به‌تسلسل کشد.

و دلیل بر تضاد ان‌یفعل ان‌ینفعل و قبول کردن آنها شدت و ضعف را، هم از آنچه در تضاد و وضع و مکان و قبول آن مرشدت و ضعف را یاد کردیم روشن بود.

باب هفتم در تمامی بحث در مقولات

و آن سه فصل بود:

فصل اول در بیان حصر در مقولات در پنج.

آنکه حکیم محقق شیخ شهاب‌الدین مقتول، رحمه‌الله تعالی، جنس عالی را پنج می‌نهد: جوهر و کیف و کم و اضافه و حرکت.

و دلیل حصر این چنین بود که ماهیات ممکن یا جوهر بود یا غیر جوهر. و آنچه غیر جوهر بود یا تصور بود،(؟) یا تصور ثبات در آن نتوان کرد، یا تصور ثبات در آن [توان] کرد. و آن یا معقول بود بی‌آنکه قیاسش با غیر او کنند، و آن اضافه بود. یا معقول بود، و آن یا مقتضی مساوات و عدم مساوات بود به ذات، و آن کم بود، یا بالعرض و آن کیف بود.

و اما متی که بودن شیء در زمان است، و این که بودن شیء در مکان است، و وضعی که نسبت اجزاء شیء است با یکدیگر و یا اشیاء خارج از شیء، و ملك که نسبت شیء است با آنچه برو محیط بود و با او نقل کند، هرچهار در بحث اضافه است. [۲۰۰ ر] برای آنکه هیچ یك از این مقولات چهارگانه بی نسبتش تصور نتوان کرد، چه متی نسبت شیء بود یا زمان، و این نسبت شیء بود با مکان، و وجود نسبت در وضع و ملك ظاهرتر.

سؤال. لازم نیست که چون هریك ازاین مقولات راجع یا نسبت بود، داخل مضاف باشند، چه مضاف چنانکه بیان کردی نسبت مکرر است.

جواب. گوئیم که هریك از این نسبتها مکرر است. برای آنکه اینیت تصور نتوان کرد بی‌مکان و متمکن، پس نوعی از مضاف بود. و همچنین گوئیم در متی و وضع و ملك، و ان یفعل و ان ینفعل داخل مقولهٔ حرکت بود. و چون این چهار بحث داخل مضاف افتاده باشند، و این دو داخل مقولهٔ حرکت بود، و هیچ یك جنس عالی نباشند، چه جنس عالی آن بود که در تحت جنس دیگر نیفتاده بود.

فصل دوم.

بدان‌که چون گویند که: مقولهٔ کیف را شدتی و ضعفی هست، مراد آن بود که در آن مقوله شدتی و ضعفی هست که حصول یکی بعداز فناء دیگری بود. و چون گویند که: عرض قابل شدت و ضعف نبود، مراد آن بود که هریك از آن شدید و ضعیف که برگیری از آنجائی‌که او بود قبول شدت و ضعف نکند، بل شدت ضعیف باطل شود، و همچنین ضعیف شدید باطل گردد. و دلیل براین مطلوب آنکه چون سواد مثلا شدید بود، به‌ضرورت آن سواد ضعیف که پیش‌از شدت بود باطل شود، [۲۰۰ پ] و سوادی دیگر که قوی‌تر بود حاصل آید. برای آنکه محال بود که این سواد همان سواد اول بود، بعینه، چه ذات سواد یا زیادتی غیر ذات سواد یا نقصان بود. و نیز نتواند بود که سواد ضعیف به‌حال خود مانده بود، و چیز دیگر زائد آمد، چه آن زاید اگر نه سواد بود، زیادتی سواد بدان حاصل نیاید. و اگر سواد بود، لازم آید که دو سواد دریك محل بود در یك زمان، پس امتیاز میان هردو سواد نبود، و در حقیقت سوادی واحد باشد، و از این لازم آید که دو نباشد. پس معلوم شد که سواد قبول شدت و

ضعف نکند، بل معنی شدت و ضعف آن بود که سوادی زائل شود، و سوادی دیگر حادث شود.

و اختلاف میان این دو سواد حکماء متقدم گفتند که: به نوع بود به دو دلیل:

دلیل اول آنست که گوئیم که امتیاز میان سواد ضعیف وسواد شدید نتواند بود که به امور خارجی بود، برای آنکه تفاوت در نفس سواد می‌یابیم، نه در امری خارج از سواد. پس به فصول بود، لازم آید که اختلاف میان هردو سواد نه به‌نوع بود.

گوئیم: اگر ذات سواد شدید بود لازم آید که سواد ضعیف ذات او نبود؛ و اگر سواد ضعیف بود، لازم آید که سواد شدید ذات او نبود. و بعضی متأخران برآنند که اختلاف میان این دو سواد لازم نیست که به فصول بود، بل به‌امور خارجی [۲۵۱ ر] و عوارض.

و برهر یك از دلیلهای دوگانه اشکال گفته‌اند، و چون شروع در آن اشکالها و جواب از آن مقتضی درازی کلام بود، از آن اعراض کردیم.

بل امتیازی دیگر تصور توان کردن میان این دو سواد، و آن امتیازی به‌حسب شدت و ضعف بود، یعنی به‌حسب کمالیت درماهیت و نقصان درآن، چه شدت عبارت بود از کمالیت در ماهیت شیء، و ضعف عبارت بود از نقصان در آن. و تحقیق این در فصل بعداز این یاد کنیم. و معلوم است که چنین معانی در خارج زاید بر شیء نبود، چه از اعتبارات عقلی و امور ذهنی بود.

فصل سیوم مشهور است که جوهر و کم و بعضی از کیف که آن خاص بود به کمیات قبول شدت و ضعف ندارند.

از متأخران شیخ شهاب‌الدین مقتول، رحمه‌الله تعالی، برآن است که جوهر وکم را بود. و بر هریك دلیل گفته‌اند.

اما دلیل برآنکه جوهر قبول شدت و ضعف کند سه دلیل

گفته‌اند:

دلیل اول آنکه چون حد حیوان بدان کرده‌اند که جسم حساس متحرك به اراده بود، لاشك حساس و متحرکی که در حد او گرفته‌اند در حیوانات مختلف بود. چه بعضی از حیوان بود که او را بیش از دو حس یا سه حس نبود، چون بیشتر انواع کرمان و حشرات. و بعضی از حیوان که او را پنجگانه بود احساس ایشان به تفاوت بود، بعضی قوی بود و بعضی ضعیف، و همچنین بعضی [۲۵۱ پ] از نفوس حیوانی توان یافت که او را قوت بر تحریك ضعیف بود، چون حیوانات ضعیف. پس اگر نه آن بودی که جوهر حیوانی را قبول شدت و ضعف بودی، این امر درو ظاهر نبودی.

سؤال. حد حیوان بر همهٔ حیوان صادق بود، خواه در تمامت حواس کامل بود و خواه در بعضی، پس نتواند بود که حیوانی در حیوانی تمام‌تر از حیوانی بود.

جواب. گوئیم که: اگر تفاوت چون در کمالیت برو صادق نبود، لازم آید که حد بیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف صادق نبود. و همچنانکه در بیاض مانع نیست، در حیوان مانع نبود.

و دیگر آنکه معلوم کردی که حدیت [و] جنسیت و فصلیت از امور عقلی است، و امور عقلی شامل اشخاص تمام و ناقص بود. پس ازین جهت هم در حیوان و هم در بیاض شامل همهٔ افراد بود، خواه تمام و خواه ناقص.

دلیل دوم آنکه همهٔ حکماء قایلند برآنکه عقول ونفوس درقوام وجود تمام‌تر از صورتهای جوهری بود که در ماده بود، چون صورت نباتی و حیوانی و انسانی، با آنکه همهٔ جواهراند، پس اگر نه قبول شدت و ضعف داشتندی، این تفاوت محال بودی.

دلیل سیوم آنست که همه حکماء برآنند که جواهر عالم عقل علت جواهر جسم است، و لاشك علت باید که بر معلول مقدم بود، و تقدم علت بر معلول به‌حسب زمان مکان نبود، چنانکه بعداز این

معلوم شود. و نتواند بود که [۲۵۲ ر] که به حسب وجود بود، چه بیان کردیم که وجود در خارج زاید بر جوهریت و حقیقت شیء نیست. و چون به حسب وجود نبود، جز به حسب جوهریت وحقیقت و علت نبود. پس لازم آید که جوهریت علت، شریف‌تر و تمام‌تر از جوهریت معلول بود، برای آنکه علت تمام‌تر از معلول بود.

و اما دلیل برآنکه کم قبول شدت و ضعف می‌کند، آنست که چون گوئیم: این خط درازترین خط یا کوتاه‌تر بود، لامحاله آن درازی جز به‌کمالیت در ماهیت خطی نبود. برای آنکه درازی نفس خطی نبود.

و همچنین چون گوئیم که: این عدد پیش از آن عدد بود، لامحاله پیشی جز به نفس عدد نتواند بود. و مراد از شدت نیست الا کمالیت، همچنانکه چون گوئیم که: این سواد را سوادی تمام‌تر ازآن سواد دیگر بود، چه مراد جز کمالیت در ماهیت سوادی نبود. وچون باشد که کم قبول شدت و ضعف نکند. چون گوئیم: این خط را درازی بیش از این خط دیگر بود، معنیش جز آن نبود که آن خط را خطی پیش‌از خط دیگر بود. و همچنین چون گوئیم که: این عدد پیش‌از آن عدد دیگر بود، معنیش آن بود که در عددی بیش بود.

شك. اگر گویند که: زیادتی که به‌حسب شدت بود در ماهیت چون سواد و بیاض و حرارت و برودت متناهی بود، چه سواد و بیاض را حدی بود که از آن در نگذرد، و زیادتی که به‌حسب کمیت بود چون درازی در کم متصل، و بسیاری در کم منفصل، در آن تصور نهایت [۲۵۲ پ] نتوان کرد، چه درازی خط را نهایت واجب نبود، پس لازم آید که در کمیت قبول شدت و ضعف نبود.

جواب. گوئیم که مسلم نیست که سواد یا بیاض یا حرارت یا برودت فی‌نفس‌الامر در کمال به‌نهایت رسید که از آن درنگذرد. و حال درازی و بسیاری هم براین وجه بود، چه درازی و بسیاری که نامتناهی باشند نه در وجود خارجی باشند، بل به‌حسب اعتبار

عقلی بود. یا آنکه لازم نیاید که چون بعضی از کمالیت را زیادتی نامتناهی بود و بعضی متناهی، آنچه درو زیادت نامتناهی [باشد] قبول شدت و ضعف نکند، چه شدت و ضعف به نفس کمالیت بود، و در هر دو قسم موجود است.

واما کیفیات که خاص بود به‌کمیات چنانکه دانستی دو قسم بود:

قسمی خاص بود به‌کمیت منفصل چنانکه زوجیت و فردیت، و قبول ناکردن این قسم شدت و ضعف را ظاهر است.

و اما آن قسم دیگر که خاص به‌کمیت متصل بود چون استدارت و استقامت هم بدان دلیل که بر قبول کردن نفس کمیت‌مرشدت و ضعف را ثابت بود. و چگونه این قسمت قابل شدت و ضعف نبود، چه صحیح بود که گوئیم که: این خط با این سطح استقامتش بیشتر از خط دیگر یا سطح دیگر بود، و لامحاله بیشی استقامت جز به‌نفس استقامت نبود، چنانکه در سواد و خط و عدد بیان کردیم.

سؤال. اگر گویند که شدت و ضعف در چیزی تصور توان کردن که آن چیز را [۲۵۳ ر] ضد بود، و چون جوهر و کمیات را ضد نبود، چنانکه در بالا بیان کردیم، لازم آید که قبول شدت و ضعف نکند.

جواب. گوئیم که شدت و ضعف لازم نیست که در چیزی بود که او را ضد بود، چه در وجود شدت و ضعف بود، چنانکه بعدازین معلوم شود که وجود علت تمام‌تر از وجود معلول بود، و وجود واجب تمام‌تر و کامل‌تر از وجود ممکن بود، با آنکه نتوان گفتن که وجود را ضد بود یا عدم بود. و این محال بود. چه ضد جز امر وجودی نبود، یا نوعی از وجود بود،چنانکه گویند: وجود علت ضد وجود معلول بود، و وجود واجب ضد وجود ممکن. و این قسم محال بود، برای آنکه موضوع ضدان باید که یك امر بود، ولیکن آن ماهیت که موضوع وجود علت بود، غیر آن ماهیت بود که موضوع وجود معلول بود. و اگرنه، لازم آید که یك چیز به‌نسبت

با همان یك چیز هم علت بود و هم معلول. و این محال بود. وهمچنین وجود واجب نتوان گفتن که ضد وجودممکن بود، برای آنکه وجود واجب را موضوع نبود، و وجود ممکن را موضوع بود. و محال بود که از ضدان یکی را استغنا از موضوع بود، و دیگر را احتیاج.

و اما این کلام را اگرچه برخلاف اقوال بیشتر حکماء بود ذکر کردیم برای آنکه از فواید عظیم خالی[1] نبود، و در دیگر کتابها امثال آن نتوان یافت. و بدین قاعده بسیاری از مسایل بزرگ که در علم الهی یاد کنیم، ثابت توان کرد، چنانکه [۲۵۳ پ] بعداز این روشن شود. والله اعلم.

***

قسم سیوم در تمامت تقسیم وجود

و آن مشتمل بر شش باب بود.

مقدمه که تقدیم آن برشروع در ابواب واجب بود.

بباید دانست که رسم چنان بود که چون بحث در جواهر و اعراض به‌آخر رسد بحث در تمامت تقسیم موجود کنند، مثل آنکه گویند موجود یا متقدم بود یا متأخر، و موجود یا واحد بود یا بسیار، و موجود یا قدیم بود یا محدث، و مثل آن. چه بحث در بعضی از تقسیم وجود رفته بود، مناسب چنان بود که بیشتر بحث در همه تقسیمها به‌آخر رسد، بعداز آن شروع در دیگر ابحاث کنند. و ما نیز هم براین طریق رفتیم و چون از بحث جواهر و اعراض فارغ شدیم شروع در بقیت تقسیمها کردیم.

۱ــ ص: حال.

باب اول در بحث متقدم و متأخر

و آن سه فصل بود.

فصل اول در بیان اقسام متقدم و متأخر

بدان‌که موجود به اعتباری دیگر، غیر آن اعتبار است که در بالا یاد کردیم، منقسم شود به دو قسم متقدم و متأخر

و مشهور آنست که متقدم را اطلاق کنند بر پنج معنی: متقدم به‌علیت، و متقدم به‌طبع، و متقدم به زمان و متقدم به‌مرتبه، و متقدم به شرف.

اما متقدم به علیت همچون متقدم بودن علت تام بر معلول، چنانکه حرکت انگشت بر انگشتری، و خاصیت این متقدم آن بود که متأخر را وجود بی او نبود، با او بود.

یعنی اول علت را که متقدم است وجود حاصل آید، [۲۵۴ ر] و بعداز آن معلول که متأخر است.

و اما متقدم به‌طبع همچون متقدم بودن واحد بر اثنان. و فرق میان این متقدمی و متقدمی اول که متقدمی به علت است آن بود که این متقدم بی متأخر تواند بود، و متقدم به علیت بی متأخر نمی‌تواند بود. و براین هر دو متقدم متقدم به‌ذات اطلاق کنند.

اما متقدم به زمان چون متقدم بودن پدر بود بر پسر.

و اما متقدم به مرتبت به دو وجه تواند بود: مرتبتی طبیعی، و مرتبتی وضعی.

اما مرتبت طبیعی چون تقدم جنس بر نوع، اگر ابتداء ازجنس گیرند. و تقدم نوع برجنس، اگر ابتداء از نوع گیرند. و چنانچه تقدم علتها بر معلولها، اگر ابتداء از علت گیرند، و تقدم معلولها بر علتها اگر ابتداء از معلول گیرند.

و اما مرتبت وضعی چنانچه تقدم امام بر مأموم، اگر ابتداء از

قبله گیرند؛ و تقدم مأموم بر امام، اگر ابتداء از مقابل قبله گیرند. و خاصیت این نوع تقدم آن بود که متقدم متأخر گردد نه به‌حسب ذات، بل به‌حسب فرض کنندهٔ آن.

و اما متقدم به‌شرف چون متقدم بودن استاد بر شاگرد، وچون متقدم بودن به نسبت با متأخر متصور شود، چه از امور مضاف بود؛ لازم آید که متأخر نیز هم پنج قسم بود: متأخر به علیت، و متأخر به طبع و متأخر به زمان و متأخر به‌مرتبت و متأخر به‌شرف.

فصل دوم در بیان آنکه متقدم بر این معنی پنجگانه [۲۰۴ پ] به‌چه‌وجه اطلاق کنند.

بدان‌که چندی از حکماء گفته‌اند که متقدم براین معنی پنجگانه به تشکیك اطلاق کنند، و جامع این هر پنج معنی آن بود که گویند: متقدم آن بود که او را بدان معنی که تقدمش بدان بود چیزی بود که متأخر را نبود. و هرآنچه متقدم را بود متأخر را بود.

و این سخن مستقیم نیست، برای آنکه متقدم در زمان چون باطل شود، و متأخر در زمان از بطلان متقدم پیدا شود؛ لامحاله متأخر را زمانی حاصل آمده بود که متقدم را حاصل نیامده بود. پس درین صورت نتوان گفتن که متقدم را بدان معنی که متقدمش بدان بود چیزی حاصل بود که متأخر را نبود، چه تقدم درین صورت به‌حسب زمان بود. و چون هریك را زمانی بود که دیگر را نبود، معلوم بود که متقدم را معنی نبود که متأخر را نبود.

و دیگر آنکه گفته‌اندکه: هرچه متقدم را حاصل بود، متأخر را حاصل بود، هم فاسد است، برای آنکه متأخر را تواند بود که چند صفت حاصل بود که متقدم حاصل نیامده بود. چون معلولی و ممکن بودن عقل به‌نسبت با واجب‌الوجود.

و چون طائفه‌ای ازین خلل آخرین واقف گشتند، گفتند که: قیدی دیگر اعتبار باید کرد، و آن قید آن بود که اضافه کنند به‌آخر

آنچه تعریف بدان کردند، در آنچه متقدمی بدان بود، یا تعریف چنین شود که متقدم آن بود که او را بدان معنی [۲۵۵ ر] که تقدمش بدان بود چیزی بود که متأخر را نبود، و هرآنچه متأخر را بود متقدم را بود، و آنچه متقدمی بدان بود.

و بدین قید اگرچه صفت معلولی و ممکنی که در عقول گفتیم خارج افتاد، اما خلل اول که به‌حسب تقدم زمان و تأخر آن بود باقی نماند، چه متقدم به زمان او را چیزی حاصل نیست که بدو اولی است از متأخر.

و چندی دیگر گفته‌اند که متقدم برین معنی پنجگانه به‌اشتراك لفظی مقول است.

و این سخن هم باطل است، برای آنکه متقدم به‌علیت و متقدم به طبع مشترکند در معنی متقدمی به ذات، یعنی در هر دو صورت ذات متقدم سابق بود بر ذات متأخر، چه علت خواه، علت تام و خواه علت ناقص این متقدمی حاصل دارد. و همچنانکه متقدم به طبع حاصل دارد و حق آن بود که گویند: متقدم را اطلاق کردن بر بعضی به یك معنی بود، چنانکه در متقدم به ذات که مشترك میان متقدم به‌علیت و متقدم به طبع بود گفتیم که: بر بعضی دیگر به اشتراك یا به سبیل مجاز، چنانکه بر تقدیر زمانی. برای آنکه دو چیز را که یکی از آن به‌حسب زمان متقدم بود بر دیگر اعتبار کنیم، لامحاله اطلاق متقدم بر متقدم به حسب آن زمان بود که درو بود، نه به‌حسب ذات، پس اطلاق متقدم کردن برآن به سبیل مجاز بود. چه بغداد مثلا چون گوئیم که: متقدم است بر بصره، نه به‌حسب ذات بود و نه به‌حسب لوازم ذات، بل به حسب آن بود که اگر کسی از جانب خراسان به بصره آید [۲۵۵ پ] اول به بغداد رسد، و بعداز آن به‌بصره. پس آن تقدم نیز هم راجع با تقدم زمانی شود. و همچنین تقدم به شرف هم به سبیل مجاز بود، برای آنکه در بیشتر مواضع که این تقدم اطلاق کنند. به‌حسب مناصب بود. چه هرکس که او را

فضایل بیشتر تقدم در مجالس او را بود. پس در بیشتر راجع با تقدم به‌حسب وضع می‌شود، که تقدم به‌حسب وضع راجع با تقدم به‌حسب زمان می‌شود. و این تقدمی به‌سبیل مجاز بود چنانکه گفتیم.

دقیقه. بباید دانست که تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی به طبع [بود]، چه به‌حسب علیت نمی‌تواند بود. که به‌حسب رتبت و شرف ظاهر است که نتواند بود، و به حسب زمان هم محال و اگر نه لازم آید که زمان را زمان بود. پس لازم آید که به‌حسب طبع بود. والله اعلم.

فصل سوم در بیان آنکه متقدم نه جنس بود به نسبت به این معانی پنجگانه.

و نتواند بود که متقدم مقول بود بر این معانی پنجگانه که در جنس بود، برای آنکه ما بیان کردیم که متقدم بر بعضی اطلاق کنند به سبیل مجاز بر تقدیر آنکه به به‌سبیل مجاز بود هم نتواند بود که جنس بود، چه بر هر پنج معنی به‌سبیل تشکیك صادق بود. و ما بیان کردیم که جنس بر انواع خود مقول بود نه به سبیل تشکیك، بل لازم بود که اطلاق او به هر پنج معنی اطلاق لازم بود بر ملزوم. و بباید دانست که لازم نیست که میان دو چیز اگر تقدم و تأخر بود معیت بود، یعنی: با هم بودن، چه جمله عقول را.

[۵۶ ۲ر] به نسبت با حادثات زمانی نه تقدم بود نه تأخر و نه معیت. پس هرآنچه در زمان باهم باشند، واجب بود که زمانی باشند، همچنانکه هرآنچه در مکان یا در وضع باهم باشند مکانی باشند. و هردوچیز که با یکدیگر باشند به‌طبع، تواند بود که در وجود مقابل یکدیگر باشند، چون مضافان. و تواند بود که هر دو صادر از یك علت باشند، چون گرمی و روشنی به‌نسبت با آتش. و جائز نبود که دو چیز با یکدیگر باشند در یك زمان معین.

فائده متألیان دو چیز باشند که میان اول آن و دوم از جنس ایشان چیزی نبود، خواه در نوع متحد باشند چون خانه، و خواه در

نوع متحد نباشند چون سنگ و چوب که با جنب یکدیگر نهند.

و این قسم دوم را متشافعان نیز خوانند.

و متماسان دو چیز باشند که به‌ذات مختلف باشند، و به اطراف متحد، چنانکه سطح با سطح.

و تام و کامل آن بود که هرچه‌او را بباید حاصل بود. و اگر با آنکه چنین بود، دیگر آن را کامل کند آنرا فوق التام خوانند

و مکتفی آن بود که هرچه او را در تحصیل کمالات بباید حاصل بود.

و ناقص آن بود که او را بعضی آنچه در تحصیل کمال بباید حاصل بود.

باب دوم در بحث واحد و کثیر

و آن شش فصل بود.

فصل اول در معنی واحد و کثیر و اقسام آن.

بدان‌که موجود به‌اعتباری دیگر منقسم به دو قسم شود: واحد و کثیر.

واحد آن بود [۲۵۶ پ] که نامنقسم بود از آن روی که واحد بود. و طایفه‌ای تعریف واحد بدان کرده‌اند که واحد آنست که کثیر نبود. و همین طائفه چون تعریف کثیر کنند گویند که: کثیر آن بود که مرکب از واحد بود. و این دور بود، پس محال بود.

و حق درین باب آنست که واحد کثیر را استغناء بود ازتعریف. بلی واحدی پیش عقل روشن‌تر بود، و کثیری پیش خیال روشن‌تر. پس اگر تعریف‌کثیر پیش عقل، در تعریف او چون واحد بیاریم پسندیده بود. و اگر تعریف واحدی کنیم پیش خیال، چون کثیر بیاوریم در تعریف او پسندیده بود. اما آنکه واحدی کثیری را در

خارج وجود بود یا نبود، در بالا بیان کردیم که امثال این معانی از موجودات ذهن بود، و آنرا در خارج وجودی زائد بر ماهیت نبود.

و اما اقسام واحد بسیار بود و ما آن را بر وجهی که هیچ قسم بیرون نیفتد حصر کنیم، و گوئیم: واحد یا مقول بود بربسیاری، یا مقول نبود بربسیاری. و آنکه مقول نبود بربسیاری یا او را مفهومی نبود وراء واحدی، یعنی آنکه نا منقسم بود و بس، یا او را مفهومی وراء آن بود. و اگر او را مفهومی وراء واحدی نبود، وحدت بود. و اگر اورا مفهومی وراء واحدی‌نبود، وحدت‌بود. واگر او را مفهومی وراء واحدی نبود، یا قابل قسمت نبود یا قابل قسمت بود. اگر قابل قسمت نبود، یا او را قبول اشارهٔ حسی بود، یا نبود. اگر او را قبول اشارهٔ حسی بود، نقطه بود. و اگر او را قبول اشاره حسی نبود، [۲۵۷ ر] واحد مطلق بود. و این واحد مطلق اگر درو انقسام عقلی محال بود، واجب‌الوجود بود. و اگر محال نبود، عقل بود. و اگر قابل قسمت بود، اگر بالفعل منقسم نبود، واحد بالاتصال بود، چون جسم. و اگر منقسم بود، یا اجزاء آن شخص ممتاز نباشد بعضی از بعضی، و آن واحد مرکب در حقیقت بود، چون انسان، یا ممتاز باشد بعضی از بعضی، و این واحد به اجتماع بود. و این واحد به اجتماع یا وضعی بود، چون درهم، یا طبیعی بود، چون بدن حیوان، یا صناعی بود، چون خانه. و اما اگر مقول بود بر بسیاری، لامحاله باید که جهت وحدت غیر جهت کثرت بود. و چون چنین بود، جهت وحدت یا مقوم نبود. اگر مقوم بود، یا مقول بود برآن کثرت در جواب ماهو، یا مقول نبود. اگر مقول بود برآن کثرت در جواب ماهو، یا در آن کثرت اختلاف ذاتی بود، یا نبود. اگر اختلاف ذاتی بود واحد بود بالجنس. و اگر نبود، واحد بود به نوع. و اگر مقول برآن کثرت در جواب ماهو نبود، واحد بالفصل بود. و اگر جهت وحدت مقوم جهت کثرت نبود، از جملهٔ عوارض آن

کثرت بود، یا نبود. اگر از جملهٔ عوارض آن کثرت بود، یا موضوع بود مرآن کثرت را، یا محمول بود. اگر موضوع بود مرآن کثرت را، چنانکه انسان مر کاتب و ضاحك را، و آن واحد بالموضوع بود. و اگر محمول بود، چنانکه ابیض مرعاج را و ثلج را، و آن واحد بالمحمول بود. و اگر از جملهٔ عوارض آن کثرت نبود، چنانکه گویند حال نفس با بدن چون ملك بود با مدینه آن را واحد بالنسبة خوانند، چه جهت وحدت [۲۵۷ پ] در این صورت مقوم یا عارض جهت کثرت نیست، بل عارض تدبیر نفس و ملك بود هر مدینه‌را.

و چون واحدی و اقسام آن معلوم شد، کثیری که مقابل او بود هم از او معلوم شود.

تنبیه. واحدی در جنس را مجانست خوانند، و واحدی در نوع را مماثلت خوانند، و واحدی در خاصه را مشاکلت خوانند، و واحدی در کیف را مشابهت خوانند، و واحدی در کم را مناسبت خوانند، و واحدی در وضع را مطابقت خوانند.

و این واحدی‌ها را هو [هو] خوانند، و مقابل هو هو را غیریت خوانند.

و غیریت نیز به انواع بود چنانکه واحدیها. چه غیریت در جنس [بود]، و غیریت در نوع بود، و غیریت در کیف بود، وغیریت در دیگر انواع، چنانکه در واحدی یاد کرده شد.

فصل دوم در بیان اقسام غیر واحد.

چون از اقسام واحد فارغ شدیم، بیان اقسام کثیر کنیم.

بدان که اشیاء کثیر یا مثل یکدیگر باشند، یا مخالف.

و مثلان دو چیز باشند که در تمام ماهیت مشترك باشند، چون انسانی و انسان دیگر، نه چون انسان و فرس، و اگرچه درحیوانی و جسمی شریك باشند. بل انسان و فرس در حیوانیت و جسمیت مثلان باشند، نه در تمام ماهیت. و لابد بود مثلان را از امری که وراء

حقیقت ایشان بود که بدان امر مختلف باشند، برای آنکه از کل وجوه مشترك باشند، دویی میان ایشان محال بود. [۲۵۸ ر]

و مختلفان دو چیز باشند که در تمام ماهیت مشترك نباشند. و این دو قسم بود:

متقابلان، و آن دو امر بود که بر هیچ چیز صادق نبود از یك جهت واحد در یك حال واحد.

و غیر متقابلان، و آن دو امر بود غیر این، چون حلاوت و سپیدی که هر دو با یکدیگر در شکر مجتمع بود.

و متقابلان چهار نوع بود. برای آنکه یا هر دو وجودی بود، یا یکی وجودی.

اگر هردو وجودی بود یا یکی از آن به‌قیاس با آن دیگر معقول بود، و آن مضافان بود، چنانکه پدری و پسری. یا نه چنین بود، و آن ضدان بود، چنانکه سیاهی و سفیدی. و شرط غایت بعد میان ایشان کرده‌اند.

و اگر یکی وجودی بود، یا اعتبار تقابل میان ایشان نه به‌نسبت با موضوع گیرند، و آن ایجاب و سلب بود، خواه دو مفرد بود چنانکه گوئی: فرس و لافرس، و خواه دو قضیه، چنانکه گویی: جسم ابیض است، جسم نیست ابیض.

یا به‌نسبت با موضوع گیرند چنانکه بینائی و نابینائی، و آنرا عدم و ملکه خوانند.

و ملکه عبارت بود از حصول صفتی چون بینائی مثلا مرذاتی را چون زید که از شأن آن ذات موصوف شدن بدان صفت بود، و بدین اعتبار کور مادرزاد را نابینا نگویند، چه از شأن ذات موصوف شدن بدان صفت بود. و اگر از شأن آن ذات نبود، بدین اعتبار کور مادرزاد را نابینا گویند، اما عقرب را نابینا نگویند. [۲۵۸ پ] یا از شأن جنس آن موصوف شدن بدان صفت بود، و اگرچه از شأن آن ذات و نوع آن ذات موصوف شدن بدان صفت نبود، و بدین اعتبار

هم کور مادر زاد را و هم عقرب را نابینا گویند، اما جماد را نابینا نگویند.

و عدم عبارت بود از عدم آن صفت از آن ذات یا به‌حسب شخص یا به‌حسب نوع یا به‌حسب جنس برین وجه که مقدر شد. و این اقسام را عدم و ملکهٔ حقیقی خوانند. و اگر اعتبار وقت نیز کنند، عدم و ملکهٔ مشهوری گویند. و بدین اعتبار بر بچهٔ سگ که چشمش هنوز نگشوده بود نابینا اطلاق نکنند، چه به‌حسب وقت او را ممکن نیست موصوف شدن به صفت بینائی.

پس مضافان دو مقابل وجودی باشند که هریك به قیاس با آن دیگر معقول شود.

و ضدان دو مقابل وجودی باشند که هریك به‌قیاس با آن دیگر معقول نشود.

و مقابلان در ایجاب و سلب دو مقابل باشند که یکی وجودی بود و دیگری عدمی، و اعتبار موضوع در آن واجب نبود.

و مقابلان عدم و ملکه دو مقابل باشند یکی وجودی و دیگر عدمی به حسب شخصی یا به حسب جنس یا به حسب وقت چنانکه یاد کرده شد، و اعتبار موضوع در آن واجب بود.

سؤال. اگر گویند که: سواد از آن روی که سواد بود ضد بیاض نیست، بل ضد بیاض وقتی بود که به قیاس با بیاض اعتبار کنند [۲۵۹ ر] از مقولهٔ مضاف بود، پس او از آن روی که ضد بود از مضاف بود. پس یا نفس بود یا مضاف یا جزو او بود. پس او قسمی از مقابلان نبود.

جواب. گوئیم که سواد از آن روی که سواد بود و بیاض از آنجا که بیاض بود بر او صادق بود حد ضد، و بر او صادق نبود حد مضاف، پس سواد ضد بود نه مضاف، و اگرچه مضاف عارض او گردد، وقتی که به نسبت با ضد دیگر اعتبار کنند.

سؤال. تقابل از آن روی که تقابل است از مقولهٔ مضاف بود،

پس در تحت مضاف بود. و چون در تحت مضاف بود، او عام‌تر از مضاف نبود، و ما او را عام‌تر گرفتیم. چه او را منقسم به‌چهار قسم گردانیدیم که یك از قسم از آن مضاف بود.

جواب. گوئیم که متقابلان را اضافه عارض می‌شود، و در نفس خود مضاف نیستند.

و از اقسام چهارگانهٔ متقابلان در ایجاب و سلب واجب بود که یکی کاذب بود و یکی صادق، در آن سه‌قسم دیگر از متقابلان تواند بود که هر دو کاذب بود. اما در مضافان و عدم و ملکه در وقتی که موضوع نبود، هر دو تواند بود که کاذب بود، چه اگر زید نبود، مثلاً، بر او صادق نبود که پدر است، و صادق نبود که پسر است، و همچنین صادق نبود که بینا است، و صادق نبود که نابینا است.

و اما در ضدان در وقتی که‌موضوع نبود، تواند بود که هر دو کاذب بود. و اگر موضوع بود در وقتی که موصوف بود به‌امری که متوسط میان ضدان افتاده بود، [۲۵۹ پ] چون آب که فاتر بود، چه درین وقت نه حرارت و نه برودت صادق نبود. یا در وقتی که خالی نبود از ضدان چون جسم که شفاف بود، چه درین وقت نه‌سواد و نه بیاض بر او صادق نبود.

فصل سیوم دربیان آنکه تقابل میان ایجاب و سلب قوی‌تر از تقابل ضدان بود.

بدان که بر خیر صادق بود که خیر است، و این امر ذاتی بود او را، و همچنین بر او صادق بود که نه شر است، و این امر عرض بود مر او را. پس چون اعتقاد کنیم که: نه خیر است رفع چیزی کرده باشیم که امری ذاتی بود، و چون اعتقاد کنیم که: [نه] شر است رفع چیزی کرده باشیم که امری عرضی بود. و لامحاله هرچه رفع امری ذاتی کند قوی‌تر بود از آنکه رفع امری عرضی کند. پس تقابل میان ایجاب و سلب که درین مثال خیر بود قوی‌تر بود

از تقابل میان ضدان که خیر و شر بود. و مطلوب این است.

فصل چهارم در بیان آنکه تضاد میان نوعها بود که داخل یك جنس بوند.

بدان‌که تضاد نبود الا میان انواع که داخل جنس آخر بود، چنانکه سواد و بیاض. و اما انواع که داخل جنسهای مختلف بود چون حلاوت و حرارت تضاد میان ایشان نبود.

سؤال. شجاعت و تهور که عبارت از بی‌باکی بود، ضدان باشند، با آن‌که شجاعت داخل جنس فضیلت بود، و تهور داخل جنس رذیلت.

جواب. شجاعت ازآن روی ضد تهور بود که فضیلت بود وتهور [۲۱۵ ر] از آن روی ضد شجاعت بود که رذیلت بود. و فضیلت لامحاله از عوارض شجاعت بود، و رذیلت لامحاله از عوارض تهور. پس تضاد در عوارض شجاعت و تهور بود، نه در ذات شجاعت و تهور. و فضیلت و رذیلت دو نوعند در تحت یك جنس که از آن خلق بود.

و بباید دانست که چون مراد از ضدان دو مقابل وجودی بود که هریك از آن دیگر در غایت بعد بود، و هر دو را موضوع بود، چنانکه یاد کردیم؛ لازم آید که هرچیز که او را ضد بود ضد او بیش از یك چیز نبود. برای آنکه چون واحدی حقیقی را فرض کنیم که او را دو ضد بود یا بعداز آن هر دو ضد از یك جهت بود یا از دو جهت. اگرازیك جهت بود، لازم آید که هر دو از یك نوع بود. و چون هر دو از یك نوع بود، لازم آید که هر دو از یك ضد بود، و ما دو ضدفرض‌کردیم این محال بود. و اگر از دو جهت بود، لازم آید آنچه او را واحد حقیقی فرض کردیم غیر واحد حقیقی بوده باشد. بل چون جسم بود که ضد اسود بود، از آن روی که ابیض بود و ضد بارد بود از آن روی که حار بود. پس در واحد

حقیقی دو جهت تصور نتوان کردن. و چون دو جهت تصور نتوان کردن، لازم آید که او را بیش از یك ضد نبود.

اما مراد اگر از ضدان دو مقابل وجودی بود، که هر دو را یك موضوع بود، و غایت بعد میان ایشان اعتبار نکنند؛ تواند بود که یك چیز را ضد بسیار بود، چنانکه [۲۱۵ پ] سیاهی، چه سیاهی بدین تقدیر ضد سرخی و زردی و نیلوفری و سفیدی و دیگر الوان بود.

فصل پنجم در بیان احوال ضدان.

تواند بود که یکی از ضدان لازم موضوع بود، چون بیاض مربرف را، و تواند بود که مفارق بود. و آنچه مفارق بود که محل آن هردو خالی شود، چون تن‌درستی و بیماری، چه هریك از آن مفارق است، و محال که بدن که محل است از یکی از آن دو خالی شود. یا محال نبود که محل خالی از هر دو بود، و این قسم یا چنان بود که محل جائز بود که موصوف‌شود به صفتی که متوسط میان هردو ضد افتاده بود، یا جائز نبود. اگر جائز بود، تواند بود که آن متوسط را محل بود، چون فاتر که متوسط بود میان حرارت و برودت. و باشد که او را محصل نباشد، بل مرکب از سلب طرفین باشد، چنانکه گویند لا عادل لاجائر. و اگر جائز نبود، چون شفاف بود. و واجب نیست که هرچه طرفین ضدان را ازو سلب کنند او موصوف توسط بود، که فلك سلب خفت و ثقل ازو می‌کنیم و او موصوف نبود به‌امری که متوسط بود چون میان خفت و ثقل.

دقیقة. انتقال از ضد به ضد در ضدان تا اعتبار غایت بعد نکنیم نبود، الا بعداز آنکه به‌وسایط بسیار بگذرد. چه چون جسم از سیاهی انتقال به سپیدی کند، لامحاله اول سبز شود، بعداز آن سرخ شود، و بعداز آن زرد شود بعداز آن سفید شود. والله اعلم.

فصل ششم

درآن‌که تقابل جنس [۲۱۱ ر] متقابلان نبود، چون تقابل در بعضی از متقابلان به قوت‌تر از بعضی بود، چنانکه بیان کردیم، پس لازم آید که جنس نبود مر همهٔ انواع متقابلان را، چه جنس را بیان کردیم که در [آن] قوت و ضعف نبود، بل لازمی بود هر چهار را.

باب سیوم در بحث قوت و فعل

و آن چهار فصل بود.

فصل اول در بیان معنی قوت و فعل، و بیان آنکه قوت به چند معنی اطلاق کنند.

بدان‌که موجود به‌اعتباری دیگر منقسم شود به دو قسم: قسمی آنکه بالفعل موجود بود، یعنی در خارج. و قسمی دیگر آنکه بالقوة موجود بود، یعنی استعداد قریب مروجود شیء را در خارج بود. و محال بود که این هر دو قسم به یك‌جهت بر یك‌چیز صادق بود، چه استعداد وجود در خارج با وجود در خارج با هم محال بود.

و بباید دانست که قوت همچنانکه بدین معنی که در مقابل بالفعل بود اطلاق کنند، برهر چیزی که به‌حصول او مرچیزی را جائز بود که فعلی یا انفعالی از آن چیز صادر شود اطلاق کنند، و این قوت هم جوهر را و هم عرض راحاصل بود، چه صدور سوختن پنبه از آهن گرم به حصول حرارت بود، و قبول آب مرآسانی شکل و ترك آن جهث روانی بود که در آب بود.

و همچنین قوت اطلاق کنند و مراد سببی جوهری بود که او سبب حصول چیز دیگر بود.

و همچنین قوت اطلاق کنند و مراد مبدأ تغییر بود در غیر از آن‌روی که غیر بود.

و همچنین قوت گویند [۲۱۱ پ] و مراد آن بود که چیز را به واسطه آن مقاومت با چیز دیگر ممکن بود.

فصل دوم در بیان فرق میان قوت که به‌معنی استعداد بود، و میان امکان.

بعضی از متقدمان را اشتباه افتاده است که هیچ فرق میان آن قوت که به معنی استعداد قریب بود مر وجود خارجی را و میان امکان نبود، و این ظنی کاذب است. برای آنکه در استعداد قریب ترجیحی بود مر وجود شیء را، و در طبیعت امکان هیچ ترجیح نبود. پس آن استعداد غیر امکان بود. و دیگر از استعدادهای قریب استعدادی بود در غایت قرب بود، و استعدادی بود که در غایت قرب نبود. و در طبیعت امکان قرب و عدم قرب تصور نتوان. و دیگر جائز بود که یك چیز واحد به یك جهت واحد او را اشیاء کثیر ممکن بود، چون هیولی، چه هیولی را به حسب ذات ممکن است قبول صورتهای کثیر.

و محال بود که هر یکی از این اشیاء ممکن که او را ممکن بود به حسب شرطی بود. چه هرچه به حسب شرطی ممکن بود، اگر آن شرط نبود، لازم آید که یا ممتنع بود به ذات یا واجب. و محال بود که ممتنع به ذات یا واجب به‌ذات ممکن گردد. و اما استعدادهای قریب مر وجود اشیاء کثیر را که به ذات مختلف باشند محال باشد که حاصل شود، الا به شرطهای مختلف. پس معلوم شد که: قوت که به‌معنی استعداد بود غیر طبیعت امکان بود. و مطلوب این است.

فصل سیوم در بیان حال آن قوت که مبدأ صدور چیزها بود.

بدان‌که قوت تواند بود [۲۱۲ ر] که یك چیز ازو صادر

شود، چنانکه آتش که جز حرارت ازو صادر نشود. و تواند بود که بسیار چیز ازو صادر شود و تواند بود که در مبدأ آن اختیار بود، و تواند بود که نبود.

و آن قسم که مبدأ آن اختیار بود لامحاله او را اراده بود. پس هر گاه که او را ارادهٔ جازم پیدا شود، و هرچه در صدور فعل از آلت و وقت و معاون و عدم مانع و غیر آن بکار نیاید، همچنین حاصل بود، و واجب بود که آن چیز ازو صادر شود. و از افعال اختیاری بعضی آن بود که بر یك‌وجه ثابت بود، و سبب ثبات آن سبب ثبات اراده بود. و بعضی آن بود که بر وجوه مختلف بود، و سبب آن اختلاف اختلاف اراده بود. و اگر چنان بودی که در ارادت هیچ اختلاف نبودی، از انسان ارادتها که حاصل آمدی درو هیچ اختلاف نبودی. اما در انسان ارادتها بر وجهی که درو هیچ اختلاف نباشد، محال بود.

و هر فاعلی که فعل ازو به‌اختیار صادر می‌شود، او را قادر خوانند. و چون گوئیم که: موجودی بود که قادر بر همهٔ چیزها بود، واجب نبود که چیزها ازو صادر شود. چه شرط صدور فعل از چنین فاعل اراده بود، و لازم نبود که چون قادر بر همهٔ چیزها بود ارادهٔ او را بر همهٔ چیزها بود، تا لازم آید که همهٔ چیزها ازو صادر شود. و قادر تمام آن بود که او را اضطراب در ارادتها نبود، و دائماً او را اراده بر یك حال بود.

بر هر فاعل مختار که فعل از او متغیر بود از ضعفی [۲۱۲ پ] خالی نبود. و بباید دانست که قوت شدید را انفعال از غیر نبود، چه هرچه درو انفعال پیدا آید از ضعفی خالی نبود. و افلاك را اگرچه انفعال بود، اما انفعال او از امری بود از افلاك شریف‌تر. والله اعلم.

تنبیه: بدان که جائز بود که گویند: افلاك را قوت بر ترك حرکت بود، بدان معنی که افلاك از آنجا که افلاك است بی‌آنکه اعتبار حالی

دیگر یا شرطی درو کنی که آن حال با آن شرط اقتضاء حرکت کند، قادر بود بر ترك حرکت بر آن وجه که اگر خواهد، حرکت نکند. برای آنکه حرکت او طبیعی نبود، چه در حرکت طبیعی این محال بود، برای آنکه اگر انسانی را حرکت طبیعی چنانکه از بالائی به‌شب افتادن اتفاق افتد، اگر در آن افتادن او را ارادت بود که حرکت نکند میسر نشود، به‌ضرورت متحرك باشد تا آنگاه که به‌زیر آید.

فصل چهارم در تمامی بحث قوت و فعل.

بدان‌که به‌قوت بودن چیزها سابق بود بر فعل بودن آن چیزها، و واجب بودن که منتهی شود به مبدئی که بالفعل بود. چه محال بود که چیزی که بالقوة بود بالفعل گردد، بی آنکه بیرون آورده بود او را از آن قوت به فعل.

و بباید دانست که چون موضوعی را به شرط تخصیص آن به‌صفتی خاص امری بالقوة بود، هرگاه که زوال آن صفت خاص فرض کنند لامحاله آن قوت خاص باطل شود، نه مطلق قوت، بل موضوع او دائم محل قوت بود. [۲۱۳ ر] چه در بحث مطلق قوت قوتهای جزئی خاص که هریك مخصوص به امری معین بوده باشند، و لامحاله آن قوتها همه به‌ذات مختلف باشند.

تنبیه: موجود که بالفعل بود، یا از کل وجوه بالفعل بود، بر وجهی بود که اگر هرچه غیر او بوده، او را معدوم فرض کنی، او همچنان از کل وجوه بالفعل بود، آن جز واجب‌الوجود نبود.

و اگر از کل وجوه بالفعل بود، اما تواند بود که اگر هرچه غیر او بود او را معدوم فرض کنی او موجود نبود، این مثل عقول بود.

و اگر به حسب ذات دائماً موجود بالفعل بود، اما به‌حسب احوال که درو متجدد می‌شود بالقوة آن، مثل افلاك بود، چه افلاك به‌حسب ذات و احوال و صفات که درو ممکن بود بالفعل بود، اما

حرکات که از صفات متجدد بود او را بالقوة بود.

و اگر به حسب وجود بالفعل بود، اما به‌حسب چیزها که درو حاصل بود، او را نوعی غیر نوع اول گرداند، بالقوة بود، آن چون هیولی بود. چه هیولی او به حسب وجود بالفعل بود، اما به‌حسب صورتها که درو حاصل شود او را نوعی دیگر گرداند غیر نوع اول، بالقوة بود.

و اگر به حسب وجود گاه بالقوة بود و گاه بالفعل، دیگر اقسام موجودات بود.

باب چهارم در بحث قدیم و حادث

و آن سه فصل بود.

فصل اول در بیان تفسیر حادث و قدیم.

بدان‌که موجود به اعتباری دیگر منقسم شود به حادث و غیر حادث.

و حادث گویند و مراد [۲۱۳ پ] موجودی بود که زمانی که این موجود در آن معدوم بود برو سابق بود.

و قدیم که در مقابل این حادث گویند موجودی بود که زمانی این موجود در آن معدوم بود برو سابق نبود، و بدین اعتبار باید که عقول و افلاك و زمان و هیولی قدیم باشند.

و حادث گویند و مراد موجودی بود بعداز عدم بعدیتی که نه زمانی بود بل بعدیتی که ذاتی بود. چنانکه حرکت انگشتری به نسبت با انگشت.

و قدیم که در مقابل این حادث گویند موجودی بود که عدم برو سابق نبود، و بدین اعتبار قدیم جز واجب‌الوجود نبود.

فصل دوم دربیان آنکه هر حادثی موقوف بود برامکان آن حادث و موضوعی که محل آن امکان بود.

مشهور چنان بود که هر حادثی که بود امکان وجود او و موضوعی که محل آن امکان بود برو سابق بود. و دلیل براین آنست که گوئیم که: آن حادث پیش از موجود شدنش نتواند بود که مستحیل‌بود، ونتواند بودکه واجب‌بود، واین روشن است. پس واجب بودکه ممکن‌بود وامکان او نتواند بودکه عدم صرف بود به دو دلیل:

اول آنکه اگر عدم صرف بود، لازم آید که فرق میان ممتنع و ممکن نبود.

و دیگر آنکه امکان با وجود مجتمع می‌شود، و عدم با وجود مجتمع نشود.

و نتواند بود که امکان نفس حادث بود، هم به دو دلیل:

دلیل اول آنکه امکان [۲۱۴ ر] پیش از حادث موجود بود، و حادث پیش از حادث موجود نبود.

و دلیل دوم آنکه تعقل حادث کنیم با آنکه غافل باشیم ازتعقل امکان. و نتواند بود که آن امکان قدرت قادر بود بر حادث، و اگر نه‌توانستی گفتن که قدرت قادر برو بود، برای آنکه قدرت قادر بود، یا ممکن بود برای آنکه ممکن بود. پس امکان امری موجود بود غیر این امور که یاد کردیم. و نتواند بود که آن امکان به‌نفس خود قائم بود، و اگر نه صفت هیچ چیز به‌امکان نتوانستی کرد.

دیگر چون امکان به‌نفس خود قائم بودی اول نبودی، که بعضی از اشیاء ممکن بودن مخصوص بودی وبعضی [نه][1]چه هرچه به‌نفس خودقائم‌بود نسبت اوباهرچه غیراو بود یکی‌باشد. پس‌لابدبود اورا از محلی که بدو قائم بود. وآن‌محل لابد بود که متعلق بود بدان حادث، و اگرنه خاص بود آن امکان بدان حادث، اولی نبود از خاص بودن

۱ــ نسخهٔ قم.

به‌غیر آن حادث. پس لازم آید که بر هر حادث سابق بود امکان وجودش. و موضوعش که آن مادۀ او بود، نشاید که حادث بود. و اگرنه، لازم آید که او را امکان وجودی باشد. و موضوعی که آن مادۀ او محال بود که ماده را ماده بود. پس لازم آید که چیزی حادث شود که او را امکان وجودماده و موضوعی که محل او بوده باشد. [۲۱۴ پ] و این حادث یا با موضوع ماده بود، چنانکه نفس ناطقه که با بدن بود، یا از ماده، چنانکه اجسام عنصری که از ماده و صورت حادث بود، یا در ماده، چنانکه اعراض که در ماده حادث کردند.

قاعده. بدان‌که امکان نبود الا به نسبت با وجود، و امکان قیاس با وجود یا بالعرض بود، چون وجود بیاض مرجسم را؛ یا بالذات بود، چون وجود بیاض در نفس خود.

و اما امکان به‌قیاس با وجود بالعرض چنان بود که شیء را بود به‌قیاس با وجود شیء دیگر او را، یا به قیاس با موجودی دیگر که آن شیء آن موجود گردد. مثال اول چنانکه گوئیم: جسم ممکن است که سفید گردد، و مثال دوم چنانکه گوئیم: آب ممکن است که هوا گردد. و معلوم است که: مثل آن امکانها محتاج بود به موضوعی که محل آن امکانها بود.

و اما امکان به قیاس با وجود بالذات چنان بود که شیء را به قیاس با وجود خود بود. و این بر دوقسم تواند بود:

قسم اول یا چنان بود که آن شیء در موضوعی بود، چنانکه گویند: بیاض ممکن است که بیابند، یا در ماده چنانکه گویند: صورت آن ممکن است که بیابند، یا با ماده، چنانکه گویند: نفس ناطقه ممکن است که بیابند. و حکم این قسم امکان در محتاج بودن به موضوع حکم امکان به قیاس با وجود بالعرض بود، چنانکه یاد کردیم.

و قسم دوم چنان بود که آن‌شیء قائم به نفس خود بود او را

[۲۱۵ ر] هیچ تعلق به‌چیزی از موضوع و ماده نبود. و هرچه چنین بود، نشاید که حادث شود. و الا لازم آید که امکان بر او سابق بود. و نمی‌تواند بود که امکان برو سابق بود، برای آنکه چون بیان کردیم که امکان نمی‌تواند بود که به‌نفس خود قائم بود، پس اگر برآن شیء قائم به نفس خود سابق بود، لازم آید که قائم به‌غیر بود. ولیکن نسبت آن شیء قائم به‌نفس خود با همهٔ چیزها که غیر بود یکی بود. پس نتواند بود که به‌یکی قائم بود دون یکی. و اگرنه، ترجیح بی مرجح لازم آید. و نتواند بود که به‌همه قائم بود، چه یك عرض را قیام به اشیاء کثیر محال بود. و چون بیان کردیم که مثال آن اشیاء ممکن نبود که حادث باشند؛ پس اگر موجود باشند، دائم‌الوجود باشند، و اگر موجود نباشند، دایم‌العدم باشند.

و از این بحث که کردیم این معلوم شد که هرچه حادث بود یا عرضها بود، چنانکه سواد و بیاض و حرکت و مثل آن. یا صورتها، چنانکه صورت آبی و صورت هوائی ومثل‌آن. یا باهیئتهای مرکب با نفسها. و لامحاله امکانهای این اشیاء پیش از وجود آن اشیاء بود. و تعبیر از آن امکان به‌قوت کنند، چنانکه گویند: وجود سواد در جسم به‌قوت بود، یا وجود صورت آبی در مادهٔ هوا به‌قوت بود، یا وجود صورت ترکیب نباتی در مزاج عناصر اربعه به‌قوت بود، یا وجود نفس ناطقه یا امتزاج منی مرد و زن [۲۱۵ پ] به‌قوت‌بود.

و این قوت مختلف بود در این محلها، چه چندی بالقوة‌القریبة بود، و چندی بالقوة البعیدة، و لفظ امکان بر همهٔ این معانی بـه تشکیك مقول بود.

و اما امکان موجوداتی که مجرد از ماده بود، چون عقول لازم ماهیات آن عقلی بود، لیکن متعلق بود به امر خارجی. پس از آن روی که تعلق به امر خارجی دارد نه موجودی بود و در خارج که آن موجود امکان بود، بلکه او را [ا]مکان وجودی بود در خارج، [۲۱۶ ر] و لامحاله از این روی که قائم بود به عقل موجود بود در

خارج، چه عقل موجود است در خارج، و هرچه موجود بود در موجود در خارج موجود بود. و لامحاله او را امکان امکانی دیگر بود که عقل آنرا اعتبار کند. و مع‌هذا تسلسل لازم نیاید، چه منقطع شود به انقطاع اعتبار.

سؤال دوم. امکان حادث نتواند بود که حال بود در حادث، برای آنکه حادث به نسبت از وجود محال بود که محل چیزی بود. و نتواند بود که حال در غیر حادث بود، چه صفت چیز نشاید که در غیر آن چیز حاصل آید.

جواب. گوئیم که امکان حادث پیش از وجود حادث حال بود در موضوع امکان، برای آنکه معنی این امکان آن بود که موجودات بود چون آن ماهیات را مجرد از وجود و عدم فرض کنیم، و حال وجوب و امتناع همین بود، الا آنکه موصوف به وجوب ممکن نبود که بیش از یك بود، و موصوف به امتناع [را و]جود در خارج محال بود. و موصوف به امکان ماهیات کثیر مختلف بود که آن موجودات عالم بود با سرها.

فصل سیوم در ذکر سؤالی چند و جوابها از آن سؤال که درین موضع یاد کنند.

سؤال اول. چون در بالا بیان کردیم که امکان نتواند بود که در خارج موجود بود، برای آنکه یا واجب بود یا ممکن. اگر واجب بود، لازم آید که واجب صفت غیر بود. و اگر ممکن بود، او را امکانی دیگر باید، و به تسلسل کشد. و این هر دو قسم محال است و در آنجا دلیل گفته شد برای آنکه او در خارج موجود است، و آن هردو حکم با یکدیگر محال بود.

جواب گوئیم: هیچ شك نیست که امکان در نفس خود از اعتبارات این حادث در این محل بالقوه است. و هیچ شك نیست که این صفت موضوع را بود از آنروی که در موضوع بود، و حادث

را بود از آن روی که متعلق به حادث بود. پس به‌اعتبار اول چون عرض بود در موضوعی، و به‌اعتبار دوم چون اضافتی به نسبت با حادث. و چون وجود حادث محال بود که بود الا در محلی که غیر او بود، امکان او نیز محال نبود که قائم به‌غیر او بود.

سؤال سیوم. چون امکان صفتی اضافی بود، وجود او محال بود بی مضافان. و مضافان این صفت اضافی ماهیت ممکن و وجود او بود، پس لازم آید که وجود برامکان وجود مقدم بود.

جواب. [۲۱۶ پ] گوئیم که: از آن روی که صفتی اضافی بود لامحاله اقتضاء ثبوت مضافان کند که آن ماهیت ممکن و وجود او بود. لکن ثبوت این مضافان در عقل کافی بود. و ازین لازم نیاید که امکان در خارج متقدم بود بر ماهیت و وجود. اما از آن روی که مضافان آن امکان که ثابت بودند در عقل متعلق به‌امری وجودی در خارج‌اند، لامحاله اقتضای موجودی کند در خارج.

سؤال چهارم. اگر امکان واجب بود که متعلق به موضوعی یا ماده بود؛ لازم آید که عقول و نفوس و هیولی ممکن باشد، چه اینها را موضوع و ماده نیست.

جواب گوئیم. که در قاعده بیان کردیم که امکان آن اشیاء صفت بود مرماهیت اشیاء را در وقتی که آن ماهیات را مجرد از وجود و عدم فرض کنیم، و آن ماهیات از آن روی که ثابت بود در عقل موضوع بود، و این امکان بدین اعتبار چون غرض بود در موضوعی، و از آن روی که صفتی بود مر وجود آن ماهیات چون اضافتی بود میان میاهیت و وجود.

و ما از برای آن کلام درین بحث دراز کشیدیم که از مسائل شریف بود و شکوك بسیار در آن گفته‌اند، و اگر کلام در آن بسطی ندادمی موجب تشویش ذهن متعلم شدی.

باب پنجم در بحث کلی و جزئی.

و آن ده فصل بود:

فصل اول در بیان انقسام موجود به کلی و جزئی، و بیان آنکه ماهیت از آنجا [۲۱۷ ر] که ماهیت است اقتضای کلیت و جزئیت و عامیت و خاصیت نمی‌کند.

بدان‌که موجود به اعتباری دیگر منقسم شود به‌کلی و جزئی، و حال کلی و جزئی در منطق روشن کردیم. و معلوم است که ماهیت از آنجا که ماهیت است نه واحد بود و نه کثیر و نه عام بود و نه خاص بود و نه کلی و [نه] جزئی. چه اگر از آنجا که ماهیت است عام بودی هرگز خاص نیافتندی و عکس. و همچنین اگر از آنجا که ماهیت است کلی بودی، هرگز جزئی نیافتندی. و لازم نیاید که چون ماهیت خالی نبود از آنکه واحد بود یا کثیر یا عام‌بود یاخاص که ماهیت مقتضی واحدی بود یا کثیری یا عامی یا خاصی.

شك. باید که ماهیت مقتضی واحدی بود، برای‌آنکه اگرمقتضی واحدی نبود، مقتضی لاواحدی که کثیری بود بود. و ازین کلام لازم آید که هرگز ماهیت واحد نبود، و این محال بود، پس لازم آید که اقتضای واحدی کند.

جواب. گوئیم از آنکه ماهیت اقتضای واحدی نکند، لازم نیاید که اقتضای لاواحدی کند، برای آنکه نقیض اقتضای لاواحدی لااقتضای واحدی بود، نه اقتضای واحدی.

فصل دوم در بیان کلیت.

چون گوئیم: انسان کلی است مثلاً، مراد نه آن بود که انسانیتی که واحد بود به‌عدد موجود بود در بسیار افراد، برای آنکه شیء واحد بالعدد محال بود که در محلهای بسیار بود، چه اگر انسانیت

که در زید است [۲۱۷ پ] مثلا انسانیت بود که درعمرو بود، لازم آید که هریك از زید و عمرو موصوف شدی بدان صفتها که آن دیگر موصوف شدی بدان، پس لازم آمدی که یك ذات واحد موصوف شدی به صفتهای مختلف متقابل، و این محال بود. پس مراد آن بود که در هریك از زید و عمرو انسانیتی تمام بود که نایافتن آن انسانیت در هریکی از آن هر دوموجب ضرر رسانیدن بدان دیگر بود. و معلوم است که امری که مشترك بود میان آن دو انسانیت جز در ذهن نبود، برای آنکه اگر فرض کنیم که در خارج بود مشخص بود، و هرچه مشخص بود، شرکت در آن تصور نتوان کردن، و ما شرکت درآن فرض کردیم، پس مشخص نتواند بود.

و بی‌شك انسان از آنجا که انسان است[1] موجود است، برای آنکه انسان به تشخص موجود است. و لامحاله انسان جزء انسان مشخص بود، و جزء موجود به ضرورت موجود بود. و واجب نیست که چون انسان از آنجا که انسان است بی‌عوارض ومشخصات موجود نبود او را وجود نبود، چه‌همهٔ اعراض از آنجاکه اعراضندموجودند، و اگرچه وجود انسان محال بی‌محل که قوام آن اعراض بدان محل بود.

پس انسان از آنجا که انسان است واجب نیست که خاص بود یا عام، و واجب نیست که نه عام بود یا نه خاص، و مراد از انسان طبیعی چنین انسانی بود. و اما اگر اعتبار این انسان بی‌عوارض کنند، آن طبیعت انسان بود. [۲۱۸ ر] و لامحاله طبیعت انسان را وجود مقدم بود برانسان طبیعی مقدم بودن بسیط بر مرکب. و طبیعت از آنجا که طبیعت است متعلق به وجوداله بود، برای آنکه سبب وجود او عنایت تبارك و تعالی بود.

۱ــ ص: انسانیت.

فصل سیوم در بیان آنکه کلی منطقی و کلی عقلی را وجود جز در ذهن نبود.

چون کلی طبیعی معلوم کردی، واجب بود بیان کلی منطقی و کلی عقلی.

بدان‌که کلی منطقی را وجود جز در ذهن نبود. وجود چگونه او را وجود در خارج تواند بود، چه او از معقولات ثانیه بود. و مراد از معقولات ثانیه اموری بود که عارض معقولات اولی بود. مثلا چون ما تصور حقیقت انسان کنیم، آنچه از حقیقت انسان در نفس ما اول حاصل شود، آن را معقول اول خوانند. و بعداز آن چون اعتبار مقولیت او کنیم براشخاص، یا جزء بودن به‌نسبت با شخص، آنکه او تمام ماهیت اشخاص بود، این امور را معقولات ثانیه خوانند. و لامحاله این امور بعد از حصول او در نفس عاقل حاصل می‌شود. پس بدین اعتبار آن امور را معقولات ثانیه خوانند. و وجود چنین امور جز در ذهن محال بود. پس لازم آید که کلی منطقی را وجود جز در ذهن نبود.

و همچنین کلی عقلی را وجود در خارج از ذهن محال بود، برای آنکه هرچه در خارج ذهن بود لامحاله متشخص بود، چنانکه معلوم کردی. و هرچه متشخص بود کلی نبود، [۲۱۸ پ] پس وجود او در ذهن بود. اما موجود بودن او در ذهن هم تخصیص بود او را، لکن از آن روی که بسیاری درآن‌مشترک باشند خواه انواع و خواه اشخاص کلی باشد. و از آن روی که در نفس جزئی بود، او را عوارض ذهنی لاحق شده جزئی بود، پس به‌اعتبار کلی بود و به اعتبار جزئی.

تنبیه، کلیت عقلی محال باشد که به نسبت با جزئیات ذهنی بود، بل به‌نسبت با جزئیات ذهنی بود. ولیکن نه جزئیات ذهنی که از خارج استفاده کرده بود. چه زید خارجی مثلا با زید ذهنی محال

بود که انسان کلی بر او صادق بود، بل جزئیات ذهنی بود که استفاده آن جزئیات از موجودات ذهنی کرده بود. و آنچه ما در بالا بیان کردیم که صورت عقلی کلیتش به نسبت با امور خارجی بود، بدان معنی که از هریکی از آن امور خارجی نفس صورتی در ذهن حاصل شود، که از آن دیگر مراد کلیت طبیعی است، بدان معنی که از هریك از آن اشخاص خارجی صورتی در ذهن حاصل شود که از آن‌شخص دیگر، نه مراد کلیت عقلی. باید که از این دقیقها غافل نباشند. والله اعلم.

فصل چهارم در فرق میان جزئی و جنس و فصل.

بدان که بر حیوان اطلاق کنند که جزء انسان است، و همچنین اطلاق کنند که جنس انسان است. و فرق میان جزء و جنس آن بود که اگر حیوان جسد نامی حساس متحرك بالارادة گیری و شرط کنی که غیر آن معنی [۲۱۹ ر] هیچ معنی دیگر حاصل نبود، واگر غیر آن معنی معنی دیگر با او جمع شود، مثل ناطقی که صهال آن بود، و زیاده برآن باشد، آن حیوانی که بدین اعتبار گرفته باشند آنرا ماده و جزء انسان خوانند، و اگر حیوان را جسم نامی حساس متحرك بالارادة گیری، و هیچ شرطهای او اعتبار نکنی، یعنی متعرض هیچ قید از قیود نشوی، خواه مقومات دیگر با او نبود و خواه بود، و داخل ماهیت او بود؛ و این حیوان که بدین اعتبار گیرند جنس خوانند.

و از این فرق که گفتیم معلوم شود که حیوان به‌معنی اول که جزء و ماده بود محال بود که محمول بود برانسان. برای آنکه ماهیت انسان نه حیوان بود که جسم نامی حساس متحرك بالاراده بود و بس. و حیوان به‌معنی ثانی که جنس بود محمول بود برانسان و بر دیگر انواع.

و همین فرق که در حیوان گفتیم در ناطق توان گفتن، چه‌بدان

شرط که هیچ معنی غیر او با او نبود جزء بود. و صورت بدان معنی که شاید بودن که نبود فصل بود،و به اعتبار اول محمول نبود، و به‌اعتبار ثانی محمول بود.

و اگر حیوان را بدان شرط بر گیری که ناطق با او بود، پس حیوان مثلا به‌شرط آنکه هیچ با او نبود ماده بود، و به عدم شرط آنکه با او هیچ نبود یا بود جنس بود. و به‌شرط آنچه زاید بود بر او او را طبیعتی محصل کند نوع بود. و امتیاز میان هر سه معنی جز در ذهن نبود.

فصل پنجم دربیان اتحاد جنس و فصل و نوع. [۲۱۹ پ]

چون گوئیم که: انسان حیوان ناطق است، مراد نه آن بود که انسان مجموع حیوان و ناطق بود، بلکه مراد آن بود که حیوانی بود که آن حیوان ناطق بود. پس ازین معلوم شود که حیوان چیزی بود و ناطق چیزی دیگر. بل چنین باید دانست که حیوان در نفس خود امری مبهم بود که او را حصول نبود، و چون ناطق گردد مثلا محصل شود.

و بباید دانست که حقیقت فصل انسان مثلا ناطق نبود بل معنی بود که ناطق به التزام دلالت برآن کند، و ما از خواص آن معنی هیچ خاصیت از ناطقی ظاهرتر نیافته‌ایم، پس ازین جهت تعبیر از آن معنی و حقیقت بدین خاصیت کردیم. و اگر چیزیرا دو صفت بود که نیز دو صفت بدان چیز خاص باشند، و یکی بر یکی مقدم نیابیم در وجود و در ظاهر، و آن چیز که هر دو صفت خاصهٔ او بود؛ او را صلاحیت آن بود که فصل ماهیتی بود که تعبیر از آن فصل بدین هردو صفت کنند، چنانکه از فصل حیوان به حساس متحرک بالاراده تعبیر کنند.

و جماعتی ظن چنان برند که آن هر دو دو فصل بود از آن حیوان. و حقیقت آنست که فصل حیوان معنی بود که آن هر دو

صفت بدو حخاص بود، چه معلوم است که هر طبیعتی را بیش از یك فصل ممکن نبود.

و از این بیانها که کردیم این معلوم شود که فصل و جنس متحد باشند، و بدان معنی که فصل در ضمن جنس بود نه بدان معنی که فصل لازم او بود، چه اتحاد برچند معنی [۲۲۵ ر] اطلاق کنند:

اول اتحاد ماده و صورت، و آن چنان بود که ماده را درنفس خود وجودی نبود، به‌واسطهٔ صورت بالفعل موجود شود. ولیکن صورت خارج بود ازو، و بر مجموع ماده و صورت که جسم بود نه ماده صادق بود و نه صورت.

دوم اتحاد اشیاء کثیره که هریك از آن اشیاء متحد شوند از مجموع ایشان شیء واحد حاصل شود. و این یا به‌واسطه ترکیب بود، همچنانکه خانه که شیء واحد است که به‌واسطه ترکیب از اشیاء کثیر فراهم آمده، که هریك را از آن اشیاء کثیر در نفس خود قوام بود. یا به‌واسطهٔ استحالت، همچنانکه سکنجبین که شیء واحد است به واسطهٔ استحالت دو چیز که آن شکر و سرکه بود که فراهم آمده بود که هریك از آن در نفس خود قوام دارند.

و سیوم اتحاد اشیاء که بعضی از آن اشیاء را قوام بالفعل بی بعضی دیگر نبود، و آن بعضی را قوام بالفعل بی‌این بعض‌بود. وچون چنین بود لامحاله بعضی به بعضی قائم بود. و از اجتماع آن اشیاء امری واحد پیدا شود، چون جسم و بیاض.

و چهارم اتحاد شیء مبهم و شیء معین، نه بدان معنی که آن شیء معین بدین مبهم بپیوندد، بل بدان معنی که آن شیء مبهم تواند بود که اشیاء کثیر شود که هریك از آن اشیاء کثیر در وجود هم آن شیء بود، و معنی دیگر با آن شیء بود که تعیین [۲۲۵ پ] وجود او کند بر وجهی که آن معنی در ضمن آن معنی مبهم بود. مثلا چون مقدار، چه او معنی بود، جائز بود که خط بود، و جائز بود که سطح بود، و جائز بود که جسم تعلیمی بود، نه بدان معنی که چیزی

دیگر که غیر طبیعت مقدار بود بدو پیوندد، و آن مجموع یکی از خط یا سطح یا جسم بود. بل بدان معنی که نفس خط هم معنی مقدار بود، و نفس سطح، و همچنین جسم. و مراد از اتحاد فصل و جنس آن بود.

و فرق میان آن و میان اتحادهای دیگر که یاد کردیم بدان بود که هریك از جنس و فصل و آنچه مرکب بود از جنس و فصل بران دیگر حمل توان کردن، و بران اتحادهای دیگر این محال بود. والله اعلم.

دقیقه: بدان که چون حد انسان مثلا که حیوان ناطق بود معنی واحد تصور توان کرد که آن معنی بعینه حیوانی بود که آن حیوان بعینه ناطق بود. پس چون نظر بدان معنی واحد کنی، هیچ کثرت از آن در ذهن حاصل نشود؛ و چون نظر بهحد کنی از آن روی که حد بود آن معنی واحد مرکب بود از معانی بسیار که هریك از آن معنی غیر آن دیگر بود، چه حد نبود الا مرکب، و لامحاله بدین اعتبار در آن معنی کثرتی بود. پس مراد از حد آن معنی اول بود که قائم بهنفس بود. بیشك مغایرت میان حد و محدود معقول نبود. اگر مراد آن معنی ثانی بود، لامحاله معنی حد بعینه معنی محدود نبود، بل معنی حد مرکب کنندهٔ [۲۲۱ ر] معنی محدود بود. و بیشك به اعتبار اول ناطق و حیوان جزء حد نبود، بلکه محمول باشند. برحد. و به اعتبار دوم محال بود که جنس و فصل محمول باشند بر حد، برای آنکه بدین اعتبار جنس و فصل جزء حد باشند، و ما گفتیم که جزء محمول نبود

دقیقه: دیگر نتواند بود که طبیعت واحد جنس بود در موضعی، و در موضعی دیگر نوع. چه اگر جنس بود، لازم آید که در موضعی که نوع بود مستغنی بود از فصل، و در موضعی که جنس بود محتاج بود. ولیکن این محال بود که بی فصل تواند بود. و اگر ذاتی بود، ممکن بود که ازو زائل گردد. پس بقای آن طبیعت بیاین فصل

ممکن بود، پس آنچه فصل فرض کرده باشیم فصل نبود، و این محال بود، پس لازم آید که یك طبیعت نتواند بود که در موضعی جنس بود و در موضعی دیگر.

فصل ششم در فرق میان کل و کلی.

بدان‌که فرق میان کل و کلی از چند وجه بود:

اول آنکه بسیار از کل در خارج موجود بود، و کلی از آنجا که کلی است در خارج موجود نبود.

دوم آنکه کل را توان شمردن به اجزاء آن‌کل، وکلی را نتوان شمردن به جزئیات.

و سیوم آنکه اجزاء مقوم کل بود، چون آحاد به‌نسبت با عشره. و کلی مقوم جزئیات بود، چون انسان به‌نسبت با زید و عمرو.

چهارم آنکه کلی چون انسان [۲۲۱ پ] مثلا محمول بود بر جزئی چون زید، و کل چون عشره مثلا محمول نبود بر اجزاء او که آحاد بود.

پنجم آنکه اجزاء کل متناهی بود، و جزئیات کلی واجب نبود که متناهی بود.

و ششم آنکه شرط وجود کل وجود همه اجزای آن کلی بود، و شرط وجود کلی وجود همه جزئیات آن کلی نبود.

فصل هفتم در بسیار شدن طبائع کلی.

بدان‌که هر طبیعت را که آن طبیعت بسیار یابند، او را لامحاله سببی بباید، چه طبیعت از آنجا که طبیعت است نه واحد بود و نه بسیار. پس به‌صورت از جهت اموری چند بود که بدو پیوندند، و اموری که تمیز بدان حاصل آید، سه بود:

برای آنکه اشتراك امور کثیر اگر در امری عرضی بود، امتیاز ایشان به‌نفس ماهیت بود، چون جوهر و عرض. و اگرنه به‌امر

عرضی بود، بل به امری ذاتی بود؛ امتیاز میان ایشان به فصول بود، چون انسان و فرس. و اگر اشتراك به‌نفس ماهیت بود امتیاز به‌اموری عرضی بود، چون زید و بکر. و طائفهٔ دیگر زمان را نیز سبب امتیاز نهاده‌اند. و این وجه از نوع خللی خالی نیست. چه وجود اجزاء زمان با یکدیگر محال بود. و ممیز باید که در حال تمیز موجودبود.

فصل هشتم در بیان شخص و تشخص، یعنی آنچه شخص بدان شخص بود.

بدان‌که تشخص چون جزء مشخص بود که در خارج موجود است، لازم آید که موجود بود. [۲۲۲ ر] و حقیقت تشخص عبارت بود از اجتماع عوارض لازم و غیر لازم که مر متشخص را حاصل آید. و سبب آن اگر ماهیت بود، یا فاعل بود و بس، یا قابل که نه ماده بود، یا قابلی که مادی‌بود، و انقسام بالفعل درو محال بود، لازم آید که بیش از یك شخص نبود. چه دو شخص در یك نوع بی‌آنکه اختلاف در مادهٔ ایشان بود، چنانکه زید و عمر، و یا در موضع ایشان، چنانکه در سواد، یا در بیاض، محال بود.

و اگر سبب آن قابل مادی بود که انقسام بالفعل درو محال نبود، بسیار اشخاص بود.

و بباید دانست که فرق بود میان ممیز و مشخص، چه مقبول ممیز بود و مشخص نبود.

فصل نهم در بیان حقیقت ذوات و ماهیت.

حقیقت شیء و ذوات شیء و ماهیت شیء از آن روی که انسان بود یا فرس یا فلك از معقولات ثانیه بود و اعتبارات عقلی، چنانکه در بالا بیان کردیم.

و بباید دانست که حقیقت را اطلاق نکنند الا بر وجود، و تعریف حقیقت بدان کرده‌اند که خصوصیت وجود شیء بود. و

تعریف ماهیت بدان کرده‌اند که آن بود که شیء بدان او بود. و چندی ماهیت را مرادف حقیقت گرفته‌اند، و چندی خاص کرده‌اند به اشیائی که غیر وجود بود، و وجود عارض او بود. پس به‌اعتبار دوم واجب‌الوجود را ماهیت نبود.

و ذات گویند و مراد آن ماهیت بود که در خارج واقع بود. پس امور ذهنی را ذات نگویند [۲۲۲ پ] وماهیات گویند. وهمچنین ذات گویند و مراد امری بود که قائم بود نه در محلی. پس بدین اعتبار صفت را ذات نگویند، و به اعتبار اول صفت را ذات گویند. و چندی ذات را مرادف ماهیت گرفته‌اند.

فصل دهم در تمامی بحث در ماهیت.

بدان‌که اجزاء مرکب تواند بود که در خارج متمیز باشند بعضی از بعضی، چون اجزاء انسان که نفس ناطقه و بدن است. و تواند بود که متمیز نباشند، چون سواد، چه جنس و فصل او از یکدیگر متمیز نیستند در خارج. برای آنکه اگر در خارج متمیز باشند، یا هر دو محسوس باشند، یا نباشند. اگر هر دو محسوس باشند، یا هر دو مثل سواد باشند. پس محال باشد که از ایشان تقوم سواد بود، چه تقوم شیء به مثل خود محال بود. و اگر هر دو مثل سواد نباشند، بل محسوس باشند، ولیکن مخالف سواد باشند؛ لازم آید که احساس به‌سواد احساس به دو محسوس بود. اما اگر هر دو محسوس نباشند، یا دو ترکیب هیأتی محسوس حادث شود، یا حادث نشود؛ اگر حادث شود، لامحاله آن هیأت محسوس سواد بود. پس ترکیب نه در نفس سواد بود، بل در فاعل سواد بود. و اگر حادث نشود. هیچ هیأت محسوس، لازم آید که سواد محسوس نبود.

سؤال. سواد را چون در ذهن منقسم کنیم به جنس و فصل، هریکی از آن جنس و فصل مطابق خارج بود، پس لازم آید که [۲۲۳ ر] در خارج نیز مرکب بود. و اگر مطابق خارج نبود، خود

به‌تصور سواد کرده باشیم.

جواب. گوئیم: مثل این سؤال دربالا رفته، و جواب همان است که وقتی لازم آید که حکم کنیم به مطابقهٔ آن سواد که در ذهن منقسم بود به جنس و فصل، یا سواد در خارج، ولکن معلوم است که حکم براین مطابقه نکرده‌ایم، به‌خلاف آن کرده‌ایم.

خاتمه بدان‌که منقول از افلاطون وسقراط است که هرموجودی محسوس را در عالم عقل معنی کلی مفارق ابدی که متغیر نشود باشد، که آن معنی کلی مطابق آن موجود محسوس بود، و آن معنی‌های کلی را مثل افلاطونی خوانند.

و همچنین هریکی از امور طبیعی صورتی مفارق ثابت کنند که بدان صورت مفارق عقول و مبادی ادراك آن امور طبیعی کنند، چه عقول را ادراك مادیات و اموری که تغیر و فساد درو ممکن بود محال.

و همچنین هریکی را از طبایع نوعی مثل انسان و فرس معنی واحد موجود ثابت کنند که اشخاص بسیار در آن مشترك باشند. و اگر اشخاص باطل شود، آن معنی واحد بود، و همچنان باقی بود.

و این سخن حق است، چه چنین عظیم قدر آن در چنین مسایل بزرگ لامحاله تأمل بسیار و فکر فراوان کرده باشند.

و مراد از آنکه گویند: هرموجودی محسوس را در عالم عقل معنی کلی مفارق ابدی که متغیر نشود بود، و آن معنی کلی مطابق آن موجود محسوس بود، [۲۲۳ پ] نه آن بود که در عالم عقل معنی کلی مفارق که قائم به ذات خود بوده باشد، چه ما بیان کردیم که کلی را در خارج وجود محال بود. بل مراد ازین معنی آن بود که چون موجود محسوس معلول عقول و مبادی بود، و معلول بودن شیء در عقول و مبادی را بی‌آنکه عقول و مبادی را علم فعلی، یعنی علمی که بر معلول سابق بود، حاصل بود بر معلولات محال بود، چنانکه بعداز این یاد کنیم در کیفیت علم مبادی بر معلولات.

پس واجب بود که پیش عقول و مبادی در عالم عقل حصول صور آن موجودات محسوس بروجه معقول بود. چه حصول علم جز به‌حصول صورت معلوم در ذات مدرك محال بود. و ازین معنی برین وجه تصور باید کردن. و اگرنه، یا بعضی از قواعد حکمت باطل شود، یا لازم آید که چنین عظیم قدران در مسائل شریف غلط افتاده بود.

باب ششم در بحث علت و معلول

و آن ده فصل بود.

فصل اول در بیان علت و معلول و اقسام آن

بدان‌که موجود به اعتباری دیگر منقسم شود به‌علت و معلول و علت شیء آن بود که وجود شیء بدو موقوف بود. و آنچه وجودش بدو موقوف بود یا جملهٔ آن بود که وجودش بدو موقوف بود، و آنرا علت تام خوانند. یا جزء آن بود که وجود بدو موقوف بود، و آنرا علت ناقص خوانند.

و علت ناقص چهار بود: فاعلی و صوری و مادی و غائی. برای آنکه یا جز معلول بود، یا نه جزء معلول بود. و اگر جزء معلول بود، [۲۴۴ ر] یا معلول با او بالفعل موجود بود، آن علت صوری بود، یا معلول با او بالقوة بود و آن مادی بود. و اگرنه جزء معلول بود، و اثر کننده بود، در وجودمعلول و آن علت فاعلی بود. یا اثر کننده در اثر کنندگی فاعل بود، و آن علت غائی بود.

و لاشك موضوع از این چهار علت که گفتیم خارج بود، برای آنکه او علت قابلی عرض بود و جزء است از عرض. و اگر ماده نه برآن وجه گیرند که جزء بود از معلول، بل برآن وجه گیرند که قابل بود، لامحاله موضوع نیز داخل افتد.

و فرق میان ماده و موضوع آن بود که ماده علت مرکب که آن جسم بوده باشد، و موضوع علت یك جزء مرکب که آن عرض بوده باشد.

و بباید دانست که صورت علت صوری ماده نبود، بل علت‌فاعلی او بود. و علت صوری مرکب بود، و همچنین مادهٔ علت مادهٔ مرکب بود، و معلول آن بود و بس، چنانکه بسائط را که نه ازبهر غایتی ایجاد کرده باشند.

تنبیه: نشاید که دو جزء هریك علت آن دیگر بود، و اگرنه لازم آید که هریك محتاج به نفس خود بود، و این محال بود. والله اعلم.

فصل دوم دربیان اقسام هر یك از علتهای فاعلی و مادی وصوری و غائی.

بدان‌که علت فاعلی یا عام بود همچون صانع مرکرسی را، یا خاص بود چون نجار مرکرسی را.

و همچنین یا قریب بود، چون عفونت مرتب را، یا بعید بود، چون امتلاء مرتب را.

و همچنین یا کلی بود، چون نجار مطلق مرکرسی را، یا جزئی بود چون زید نجار [۲۲۴ پ] مرکرسی را.

همچنین تواند بود که بالقوة بود، چون نجار پیش از شروع در عمل، یا بالفعل چون نجار بعداز شروع در عمل.

یا بالذات بود، چون نجار مرکرسی را، یا بالعرض بود چون نجار که بنا بود آنروی که بنا بود مرکرسی را.

و همچنین‌بدان‌که علت‌مادی یاعام بود، چون‌جسم مرکرسی‌را.

و همچنین یا قریب بود، چون اعضاء مر بدن را، یا بعید بود چون اخلاط مر بدن را.

و همچنین یا کلی بود، چون چوب مرکرسی را، یا جزئی بود،

چون چوب خاص مر کرسی را.

و همچنین یا بالقوه بود، چون نطفه مر بدن را، یا بالفعل بود چون بدن انسان مرصورت انسان را.

و همچنین یا بالذات بود، چون روغن مر افروختن را، یا بالعرض بود، چون سنگ مرافروختن را در وقتی که به روغن چرب بود.

و همچنین بدان که علت صوری یا عام بود، چون بودن انسان صاحب نفس ناطقه را [یا خاص بود، چون...[1]]

و همچنین یا قریب بود چون تربیع مربع را، یا بعید بود چون شکل مربع را.

و همچنین یا کلی بود چون بودن انسان صاحب ادراك را، یا جزئی بود چون بودن انسان صاحب ادراك را.

و همچنین تواند بود که بالقوة بود چون استعداد ماده در حصول صورت، یا بالفعل بود چون حصول بالذات بود، چون صورت که مقوم بود انسان را، یا بالعرض بود، چـون شکل [۲۲۵ ر] مر انسان را.

و همچنین بدان که علت غائی یا عام بود، چون انصاف ستدن زید از دشمن وی، یا خاص بود چون انصاف ستدن زید از دشمن وی.

و همچنین یا قریب بود چون صحت مردارو خوردن را. یا بعید بود، چون سعادت مردارو خوردن را.

وهمچنین یا کلی بود، چون انصاف ستدن زید ازآنکه برو ظلم کرده بود، یاجزئی بود، چون انصاف ستدن زید ازآنکه او را زده بود.

و همچنین یا بالقوة بود، چون مستعد بودن ماده مرصورت را، یا بالفعل بود، چون حاصل آمدن صورت.

و همچنین یا بالذات بود چون صحت مردارو خوردن را، یا بالعرض بود، چون گرفتن هاون مردارو ساختن را.

۱ــ در نسخه یك سطر و نیمی سفید مانده است.

و این فصل اگرچه درو جز بیان اصطلاحات نیست، اما فائدهٔ او در علوم بسیار بود. چه بیشترین شکوك که مردم گویند برقواعد حکمت بر غافل بودن از این اصطلاحا ت‌بود.

فصل سیوم در بیان آنکه معلول جزئی را بیش از یك علت نشاید که باشد.

برای آنکه اگر وجودش موقوف بود برمجموع، هریك را از آن تأثیر بود در عایت. پس هریك جزء علت بود نه علت. و مجموع علت تام بود. و اگر وجودش موقوف بود بر بعضی و بس، آن بعض دیگر علت نبود.

و دیگر آنکه اگر یك معلول جزئی او را دو علت بود، واجب آید که هیچ‌یك علت نبود. برای آنکه از آن روی که محتاج بود هریك مستغنی بود از آن دیگر، پس مستغنی بود از هر دو. اما [۲۲۵ پ] یك معلول کلی شاید بود که او را علت تام بسیار بود، چون حرارت‌ مثلا. چه علت او تواند بود که حرکت بود، و تواند بود که شعاع آفتاب بود، و تواند بود که آتش بود، نه بدان معنی که کلی در خارج واقع بود، و نه بدان معنی که به‌علتهای بسیار واقع شود، بل بدان معنی که یکی از آن علتها متعین بود در واقع شدن جزئیات آن کلی، بل هریك از آن علتها که واقع شود کافی بود در موجود گردانیدن معلول.

فصل چهارم در بیان آنکه از یك چیز جز یك چیز صادر نشود.

بدان‌که یك‌چیز از آنجا که یك‌چیز بود ازو جزء یك‌چیز صادر نشود. و پیش بیشتر محققان این حکم بدیهی است، و پیش چندی که بدیهی نیست.

دلیل چنین گفته‌اند که اگر از یك چیز از آنجا که یك‌چیز بود دو چیز صادر شود، صادر شدن هریکی غیر صادر شدن آن‌دیگر

بود. و آن دو معنی مختلف اگر هردو داخل علت باشند، لازم آید که علت واحد نبوده باشد. و اگر داخل نبوده باشند، عارض باشند، همان سخن در صدور این دو عارض از آن علت باز آید که در صدور آن دو معلول اعتبار کرده بودیم. پس یا لازم آید که علت واحد نبوده باشد، یا به تسلسل کشد. و این هردو قسم محال بود.

سؤال. اگر گویند که صادر شدن چیزی از چیزی امری اعتباری بود، و شاید بودن که یك چیز را به‌اعتبار با چیزهای بسیار صفات [۲۲۶ ر] بسیار گاهی بود، با آنکه آن چیز واحدی بود به ذات، همچنانکه از یك‌چیز واحد سلب چیزهای بسیار کنند، با آنکه سلب هریك غیر سلب آن دیگر بود. و تحت هریکی از آن سلبها او را صفتی لاحق بود. پس او را صفات بسیار لاحق شود، با آنکه واحد بود به ذات.

جواب. سلب کردن چیزهای بسیار از چیزهای واحد محقق نشود الا بعداز تصور آن چیز واحد، و تصور چیزهای بسیار. پس‌از آن صفات بسیار که در سلب چیزها از چیز واحد حاصل آید، نه به‌حسب آن چیز واحد بود و بس، بل به‌اعتبار آن چیزهای دیگر بود که سلب کردیم، بدین تقدیر آن چیز واحد نبود. و هیچ محال نبود که از چیزکه نه از واحد بود اشیاء کثیره صادر شود، اما صادر شدن، چیزی از چیزی امری بود که علت تنها کافی بود در آن. و اگرنه، محال بود. و نسبت کردن همهٔ معلولات به مبداء واحد.

سؤال. اگر گویند که همچنانکه در سلب کردن چیزی از چیزی احتیاج بدین هردو چیز بود، در صادر شدن چیزی ازچیزی احتیاج بدین هردو چیز بود.

جواب. گوئیم که صادر شدن بدو معنی اطلاق کنند: یکی معنی اضافی که عارض علت و معلول بود از آن روی‌که بایکدیگر باشند، و دیگر بودن علت بر وجهی که معلول ازو صادر شود. و مراد از این صادر شدن این معنی دوم بود. و لامحاله بدین معنی علت مقدم

بود برمعلول و براضافه‌ای‌که میان علت و معلول بود. و بودن علت بروجهی که معلول ازو صادر شود [۲۲۶ پ] امری واحد بود، اگر معلول واحد بود. و آن امر واحد نفس علت بود اگر علت بدان علت بود. و اگر علت نه بدان علت بود، آن امر عارض بود مرعلت را. و اما، اگر معلول بیش از یك بود، لامحاله آن امر مختلف بود. پس بسیاری در ذات علت لازم آید. و معلوم است که این سخن بنابر آن بود که علیت و معلولیت از اموری بود محقق در خارج، و این‌چنین نیست، بل حق آنست که علیت و معلولیت از امور اعتباریست چنانکه در بالا بیان کردیم.

و بدان‌که چندی دیگر چنین گفته‌اند که: چون از واحدی مثلا دو چیز صادر شود یکی مثلا ا بود، و یکی ب ؛ لامحاله ا و ب متغایر آن بود، پس بر ا صادق بود لا ب و بر ب صادق بود لا آ . پس اگر ا و ب هر دو صادر شده باشند، لازم آید که ا و لا ا و ب و لا ب صادر شده باشند، و تناقض لازم آید.

و این دلیل هم ضعیف بود. برای آنکه نقیض صادر شدن ا بود، نه صادر شدن ا بود و نه صادر شدن لا ا . و نقیض صادر شدن ب نه صادر شدن ب بود، نه صادر شدن لا ب .

فصل پنجم در بیان آنکه معلول در وجود محتاج به‌علت بود.

بعضی از مردمان چنان ظن بردند که معلول در بازدیدن آمدن احتیاج دارد به‌علت. و چون بازدید آمد از علت مستغنی بود، تاحدی که اگر علت معدوم شود، هیچ زیان به‌وجود معلول نرسد. و تمثیل به پسر زده‌اند که بعداز عدم پدر ماند، و به بنا‌که بعداز عدم[۲۲۷ ر] گلکار باقی بود. و این ظن فاسد است، برای آنکه معلول ممکن بود خواه موجود و خواه معدوم. و هرچه ممکن بود، لامحاله او را نه وجود از خود بود، و نه عدم. پس اگر معلول بعداز آنکه موجود شود مستغنی شود از علت، لازم آید که او را وجود از خود بود،

واجب‌الوجود بود، و ما او را ممکن‌الوجود فرض کردیم. این محال بود.

سؤال اگر گویند که: موجود بودن او در زمان اول مرجح موجود بودن او بود در زمان دوم.

جواب گوئیم که: مرجح واجب بود که با ترجیح موجود بود، چه معدوم را هیچ اثر در ترجیح وجود نتواند بودن در زمان ثانی محال بود. پس محال بود که مرجح موجود شدن در زمان ثانی موجود بودن اول بود. و اما مثال پدر و پسر و بنا و گلکار که آورده‌اند، سبب غلط ایشان آنست که ظن بردند که پدر علت حقیقی بود پسر را، و گلکار علت حقیقی بود بنا را. و این هر دو ظن کاذب است. برای آنکه پدر علت حرکت منی بود، و حرکت منی چون به انتها رسد علت حصول منی در رحم سبب استعداد قبول صورتی انسانی مثل پسر بود. و سبب صورت انسانی عقل فعال بود، چنانکه سبب دیگر حادثات بود. و همچنین گلکار سبب حرکت دادن اجزای بنا بود بعضی را با بعضی، و این حرکت باقی نیست در حال عدم گلکار. و آنچه باقی است بعداز عدم گلکار شکل بناست که آن معلول ثبوت آن عنصر است که بنا از آن ساخته‌اند.

تنبیه. [۲۲۷ پ] بدان که معلولات بر دو گونه بود:

بعضی چنان بود که علت با دید آورندهٔ او نه علت بقای او بود، چنانکه بنا که علت با دید آورندهٔ گلکار بود، و علت بقایش ثبوت عناصر او.

و بعضی چنان بود که علت با دید آورنده و علت بقاء هر دو یك چیز بود. چون قالبی که در میان آب نهند، چه آن قالب هم سبب پدید آورندهٔ آن شکل بود، و هم سبب بقای آن.

و از این بحثها که کردیم معلوم شود که هرچه ممکن بود، خواه دائم‌الوجود و خواه غیر دائم‌الوجود، در وجود محتاج به‌علت بود. پس آنچه متکلمان گویند که: اگر عالم قدیم بود، او را هیچ

احتیاج به صانع نبود، باطل بود. چه اگر قدیم بود، احتیاج بیشتر بود. چه فاعلی که دایم وجود بخشد چیزی را، قدرت آن فاعل تمام‌تر از آن بود که در بعضی اوقات دون بعضی وجود بخشد.

فصل ششم در بیان آنکه نشاید که علتها و معلولها نامتناهی بود

بدان‌که نشاید که هر معلولی او را علتی بود بر وجهی که او را نهایت نبود. و اگرنه، از معلول آخر که انسان بود مثلا، سلسله‌ای تصور توان کردن، بعداز آن در دهم یکی از سلسلهٔ اول با یکی از سلسلهٔ دوم توان انداخت، از دو حالت بیرون نبود؛ یا هردو سلسله با یکدیگر [برابر]است، واین‌محال‌بود. برای‌آنکه لازم آیدکه کل همچند جزء بود، یا سلسلهٔ دوم بیش از سلسلهٔ اول به ده عدد منتهی شود. پس لازم آید که سلسله اول نیز هم منتهی بود. [۲۲۸ ر] برای آنکه هرچه به‌ده عدد زیاده بود بر منتهی او نیز متناهی بود. و ما فرض کردیم که آن سلسله نامتناهی بود، و این محال بود.

فصل هفتم در بیان حالت علت با معلول.

هر معلولی که احتیاج او به‌علت از روی ماهیت بود، واجب بود که ماهیت آن علت مخالف ماهیت معلول بود. و اگرنه، لازم آید که احتیاج او به‌نفس خود بود. و اگر احتیاج او به‌علت از روی شخصیت بود و بس، جائز بود که علت و معلول موافق باشند در ماهیت، چنانکه آتشی معین علت آتشی معین بود. ولیکن محال بود که معلول قوی‌تر از علت بود. و اگرنه، لازم آید که آن زیادتی که در معلول بود او را سبب نبود.

سؤال. اگر گویند که: آتش زر و مس و نقره را می‌گدازد، و اینها را گرم‌تر از خود می‌گرداند، برای آنکه اگر دست در آتش بریم وزود بیرون آوریم، نسوزد. و اگر دست در اینها بریم و زود بیرون آوریم، بسوزد.

جواب. گوئیم که سبب این نه آن بود که جسم‌های گداخته گرم‌تر از آتش بود، بل سبب آن یکی از سه امر بود:

یا غلیظلی آن جسم‌ها بود که نسبت آن غلیظلی چون دست در آن برند، البته بعضی از آن به‌دست بازدوسد، و مفارقت آن از دست دیرتر از مفارقت آتش بود از دست.

یا آنکه این آتش که محسوس است آتش صرف نیست، بل آتشی است آمیخته به اجزای ارضی و اجزای هوائی، و لامحاله تیزی گرمی او شکسته شود از جهت اجزای غریب که با او بود.

یا آنکه قطع کردن دست آتش را زودتر بود از قطع کردن دست جسم‌های گداخته را.

فصل هشتم در بیان آنکه اثر علت کجا واحد بود و کجا بیش‌از واحد بود.

چون شیء واحد از آن روی که واحد بود نتواند بود که او را بیش از یك لازم بود، پس لازم آید که علتی که از کل وجوه واحد بود، نشاید که او را بیش از [یك] معلول بود.

بلی جائز بود که علت فاعلی واحد بود و اثرهای مختلف ازو صادر شود به‌حسب اختلافها که در قوابل آن اثرها بود. چنانکه آفتاب به‌شعاع رنگها مختلف در اجسام که استعدادات ایشان مختلف بود بادید کنند.

و همچنین جائز بود که ماده یکی بود، و اثرهای مختلف به حسب فاعلان مختلف ازو ظاهر شود. چنانکه یك جسم معین از آتش گرم شود، و از آب سرد شود.

و همچنین تواند بود که فاعل یکی بود، وقابل‌یکی، واثرهای مختلف به‌حسب شرطهای مختلف‌که با فاعل پیوند یا قابل پیدا شود. همچون درودگر که از یك چوب صنعتهای مختلف به‌حسب ارادتهای مختلف و آلات مختلف بسازد.

و هر فاعلی که فعل او بحسب طبیعت بود، چون قابل اثر خود یافت، هیچ مانع نبود اثر در آن بادید کند. و هر فاعلی که فعل او ارادت بود، چون او را ارادت پیدا شود، و دیگر شرطها موجودشود؛ فعل او واجب بود. و چون علت تام آن چیز موجود شد، آن چیز لازم آید که موجود شود. و اگرنه، علت تمام نبوده باشد.

و بباید دانست که وجود معلول متعلق به‌علت است، و از آن‌روی که علت است، خواه [۲۲۹ ر] ارادت بود، و خواه طبع، و خواه یاری دهنده بود، و خواه آلت، و خواه عدم مانع بود. و عدم او متعلق به عدم علت بود، خواه عدم آن علت از جهت ذات علت بود، و خواه از جهت شرطی بود، و از این جهت گویند که: عدم علت علت عدم بود.

و بباید دانست که آنجا که گفتیم که: گاه بود که تمامی علت به عدم مانع حاصل شود، مراد نه آنست که این عدم را تأثیر در وجود معلول بود، برای آنکه عدم را ذات نبود، و هرچه او را ذات نبود صفت تأثیر او عدم مانع بود .و معلوم است که صفت علیت صفتی اعتباری بود. و عدم مانع را اگرچه در خارج وجود نبود، یا به‌حسب اعتبار بود، پس ذهن را ممکن بود که شرط وجودی و عدمی جمله را اعتبار کند، و به‌علت حکم بر آن جمله کند.

فصل نهم در بیان اقسام غایت.

غایت باشد که در نفس فاعل حاصل آید، چون فرح و غلبه. و باشد که در قابل حاصل آید، چون نشستن بر کرسی. و باشد که در غیر فاعل و قابل حاصل آید، چنانکه فعلی کنند از بهر رضای غیری. چه حصول آن رضا نه در فاعل بود، و نه در قابل.

و غایت تواند بود که ذاتی بود، و نواند بود که عرضی بود. غایت ذاتی آن بود که از علت دائماً یا بیشتر اوقات معلول پیدا شود، و غایت عرضی آنکه به‌خلاف این بود. و بدین تقدیر قوتهای طبیعی

را غایت‌ثابت‌بود، چه دائماً ازایشان‌اثرهای ایشان پیدامی‌شود. وچندی انکار کردند، و گفتند که: قوتهای طبیعی را غایت نبود به دو وجه:

اول [۲۲۹ پ] برای آنکه رویت، یعنی فکر ندارند، و هرچه او را رویت نبود او را غایت نبود.

وجه دوم آنکه لازم آید که موت غایت بود.

جواب از هر دو وجه توان گفتن:

اما جواب از وجه اول آنست که رویت از بهر تعیین غایت بباید نه از بهر غایت. و تعیین غایت درحالی بود که غایتها متصور بود نفس را، تا یکی از آنرا تعیین کند. اما طبیعت که فعل او واحد بود محتاج نبود به رویت که تعیین کند.

و این جواب پسندیده نیست، برای آنکه غایات نیز درطبیعت تصور توان کردن. چه سنگی که در هوا انداختند، غایت او رجوع با موضع اصلی‌که او جزءزمین است‌بود. و لاشك درزمین‌موضعهایی جزئی نامحصور مرآن سنگ را تصور توان کردن. پس فرود آمدن او به‌یکی از موضعها لامحاله معین نخواهد بود.

و از قوت این اشکال است که بعضی محققان گفتند که: همهٔ اجسام از رویتی خالی نیستند.

و اما جواب از وجه دوم آنست که لازم نیست که مرگ غایت بود، بل مرگ لازم غایت بود، یا آنکه نشاید که غایت بود، و هیچ فساد لازم نیاید، چه تواند بود از آن روی که سعادت نفس ناطقه بدان متعلق بود.

و بباید دانست که تواند بود که غایت نفس آن صورت بود که در تخیل آمده بود، و انتهای حرکت بدان بود. چنان که کسی را که ملال از موضعی پیدا شود، و به موضعی دیگر شود. و تواند بود که غایت نفس آن بود که انتهای حرکت بدان بود، [۲۳۵ ر] چنانکه کسی قصد موضعی کند برای دیدن دوست.

و بباید دانست که مبدأ حرکت اگر تخیلی بود و بس، آن فعل

را جزاف خوانند، چنانکه بازی کردن با محاسن. و اگر شوقی تخیلی بود، یا مزاج، یا طبیعت، آنرا قصد خوانند، چنانکه نفس زدن و حرکت رنجور. و اگر شوقی تخیلی بود و فکر بود، آنرا رغبت خوانند، چنانکه افعال که به فکر[1] از اشخاص صادر می‌شود. و لابد بود مرهمهٔ اقسام را از شوقی و تخیلی، چه آنکس که بازی به محاسن می‌کند از شوقی و تخیلی خالی نتواند بود که آن دفع ملالت بود. و همچنین شخصی که به‌خواب حرکت کند از شوقی و تخیلی خالی نبود که آن با شوق بسوی لذتی بود، یا دفع حالتی که از آن ملالش بود. و لامحاله تخیل کردن خیرغیر آن بود که او را علم به‌تخیل بود، پس‌از آنکه شخص را علم به‌تخیل نبود، واجب نبود که او را تخیل نبود.

فصل دهم دربیان آنکه وجود علت غائی غیر ماهیت او بود.

برای آنکه وجود او متأخر بود از همه علتها دیگر، و ماهیت او سابق بر همه علتها. نبینی که فائدهٔ نشستن برکرسی اول در ذهن درودگر حاصل آید، بعد از آن کرسی را بسازد، بعداز آن توان نشستن. و از برای این گویند که علت غائی تمامیت علیت علت فاعلی بود در وجود، و معلول علت فاعلی.

قسم چهارم در بیان اثبات واجب‌الوجود و صفات و افعال او [۲۳۵ پ]

و آن مشتمل بر چهار باب بود.

باب اول در اثبات واجب‌الوجود.

بدان‌که در اثبات واجب‌الوجود سه دلیل بود:
دلیل اول آنست که گوئیم که اگر در موجودات موجودی

۱ــ اصل: تفکر.

نبود که واجب‌الوجود بود، یعنی او را وجود از خود بود؛ لازم آید که همه ممکن بود، و هر ممکن را علتی بود که واجب بود که با او در زمان موجود بود. و اگرنه،لازم آید که با وجود معلول علت نبود. پس گوئیم که: آن علت اگر واجب‌الوجود بود، مطلوب حاصل بود. و اگر واجب‌الوجود نبود، ممکن‌الوجود بود. و چون ممکن‌ـ الوجود بود، لامحاله او را علتی بود. و در آن علت همین بحث باز آید، پس به واجب‌الوجود رسد، یا به تسلسل کشد. و ما تسلسل را باطل کردیم پس واجب بود که به‌واجب‌الوجود برسد، و مطلوب این است.

دلیل دوم گوئیم اگر در موجودات واجب‌الوجود بود، مطلوب حاصل. و اگر واجب‌الوجود نبود، لامحاله هریك از این موجودات ممکن بود. لامحاله نیز [هر] یك محتاج بود به‌علتی. چه ممکن محتاج بود. و چون هریك محتاج بود، لامحاله جمله محتاج بود، نه از برای آنکه هر حکم که هریك را ثابت بود جمله را ثابت بود، بل برای آنکه جمله محتاج به‌هریك از آحاد جمله بود، و هریك از آحاد جمله غیر جمله بود، پس جمله محتاج به‌غیر بود. و هرچه محتاج به‌غیر بود، ممکن بود، پس جمله ممکن بود، او را علتی تام بباید. پس جمله را علتی تام بباید. و علت تام او یا جملهٔ آحاد بود، یا بعضی از آحاد جمله بود، یا [۲۳۱ ر] خارج از آحاد جمله بود، نشاید که جملهٔ آحاد بود، و اگرنه، لازم آید که شیء علت نفس خود بود. و نشاید که بعضی از آحاد جمله بود، و اگر نه، لازم آید که شیء علت علت خود بود. و این محال بود. پس لازم آید که خارج از آحاد جمله بود، و هرچه در خارج از آحاد جمله بود واجب‌ـ الوجود بود، چه ممکنات را همه داخل جمله گرفته‌ایم.

و براین برهان مولانا اثیرالدین ابهری، رحمه‌الله، شك گفته، و آن شك آنست که گویند: مسلم نیست که هرچه علت جمله بود علت هریك از آحاد جمله بود، چه جائز بود که علت جمله را تأثیر در

جمله از آن روی که جمله بوده باشد، یعنی تأثیر او در جزء آخر از جمله بود و بس.

و جواب از این شك آنست که گوئیم که: چون جمله مرکب بود از آحادی که هریك از آن آحاد جمله را علتی بود که آن علت جمله بود، وگرنه، لازم آید که بعضی از آحاد جمله یا او را خود علت نبود، و این محال بود، چه هم آحاد جمله را ممکن فرض کردیم. و محال بود که ممکن بی‌علت. موجود شود، یا او را علت بود غیر علت جمله. وآن علت یا واجب‌الوجود بود، یاممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود بود، مطلوب حاصل؛ و اگر ممکن‌الوجود بود، در وقتی که قطع نظر از او کنیم آن بعض را وجود نبود. و چون آن بعض را وجود نبود، جمله نبود. پس آنچه علت تام جملهٔ آحاد فرض کردیم علت تام جملهٔ آحاد نبود. چه باوجود علت تام باید که معلول او جملهٔ آحاد است موجود بود. ولیکن جملهٔ آحاد [۲۳۱ پ] موجود نبود، چه بعضی از آحاد را وجود ازو لازم نیست، و این محال بود. پس لازم آیدکه هرچه علت تام‌جملهٔ آحاد بود علت‌هریك از آحاد بود. و چون چنین بود؛ نتواند بود که علت جملهٔ همهٔ آحاد بود، و نتواند بود که بعضی از آحاد بود. پس لازم آید که خارج از جملهٔ آحاد ممکن بود. و هرچه خارج از جمله آحاد ممکن بود، واجب‌الوجود بود. و مطلوب این است.

دلیل سیوم این دلیل از حرکت برخیزد، و وجهش چنان بود که گوئیم که: حرکت متحرك حرکت مقتضای او نیست، بل حرکت متحرك از جهت متحرك بود. و اجسام فلکی را حرکت نفسانی بود، چه بیان کردیم که حرکت افلاك طبیعی است، و قسری نتواند بود. و چون او را نفس بود، لامحاله او را در حرکت غایتی بود. و غایت او نشاید از حرکت جسم بود یاجسمانی، چنانکه بعداز این بیان کنیم. پس لازم آید که غایت او غیر جسمانی بود. و چون غیر جسمانی بود، یا واجب‌الوجود بود. و مطلوب این است. یا ممکن-

الوجود بود، و به‌ضرورت یا تسلسل لازم آید، یا منتهی به‌واجب الوجود شود. و تسلسل محال است، پس منتهی به واجب‌الوجود بود، و مطلوب این است.

باب دوم در بیان آنکه واجب‌الوجود نفس ماهیت او بود

و این سه فصل بود.

فصل اول در بیان آنکه واجب‌الوجود نفس ماهیت او بود یا زائد بر ماهیت او.

و حق اینست که نفس ماهیت او بود. و دلیل برین آنست که اگر زائد بر ماهیت او بود، صفت ماهیت بود. و چون صفت ماهیت بود، [۲۳۲ ر] محتاج به ماهیت بود. و چون محتاج به ماهیت بود، لامحاله ممکن بود. و چون ممکن بود، او را سببی بباید. و سبب یا ماهیت بود، یا غیر ماهیت. نتواند بود که ماهیت بود، و اگرنه، لازم آید که مقدم بود به‌وجود بر وجود ماهیت. چه سبب باید که بر مسبب مقدم بود. پس لازم آید که ماهیت را دو وجود بود، و لازم آید که شیء شرط نفس خود بود. و چون شرط نفس خود بود، برنفس خود مقدم بود. و همچنین نتواند بود که غیر ماهیت بود. و اگرنه، لازم آید که واجب‌الوجود در وجود محتاج به‌غیر بود. پس واجب‌الوجود ممکن‌الوجود بود، و این محال بود.

فصل دوم در ذکر شکها بر آنکه وجود واجب‌الوجود نفس ماهیت او بود و جواب از آن.

بدان‌که چند شك براین مطلوب گفته‌اند و همه این شکها راجع به این سه شك بود که ما آورده‌ایم:

شك اول چنین گویند که: اگر واجب‌الوجود نفس ماهیت

واجب‌الوجود بود، لازم آید که همچنانکه وجود او می‌دانند ماهیت او نمی‌دانند. و دلیل برآنکه بسیار از مردم وجود او دانند ماهیت او ندانند، آنست که میان آن طائفه که بر وجود او دلیل گفته‌اند اختلاف است که وجود او زائد بر ماهیت است، یا نفس ماهیت.

شك دوم چنین گویند که چون وجود از آنجاکه وجود است یك طبیعت واحد است، پس یا اقتضای آن کند که زائد بود بر ماهیت یا اقتضای آن کند که زائد بر ماهیت نبود، بل مجرد بود، یا نه اقتضای زیادتی [۲۳۲ پ] بر ماهیت کند، و نه اقتضای مجردی از ماهیت. اگر اقتضای آن کند که زائد بود به‌ماهیت، لازم آید که وجود در واجب‌الوجود همچنین زائد بود بر ماهیت. و اگر اقتضای آن‌کند که مجرد بود از ماهیت، لازم آید که وجود ممکنات نیز زیاده نبود برماهیت، بل نفس ماهیت بود. اگرنه اقتضای زیادتی بر ماهیت کند و نه اقتضای مجردی از ماهیت، لازم آید که در زیاده بودن بر ماهیت محتاج به‌سببی بود. و همچنین در مجرد بودن از ماهیت سببی بود، پس لازم آید که واجب‌الوجود محتاج به‌غیر بود. و این محال بود.

شك سیوم اگر واجب‌الوجود وجود بود با قید سلبی که آن زائد نبودن اوست بر ماهیت، گوئیم: سبب با دید آوردن اشیاء یا وجود بود، و از این لازم آید که هر وجودی سبب با دید آوردن اشیاء بود با آن قید سلبی، و لازم آید که عدم مؤثر بود در وجود، و ما در بالا بیان کردیم که عدم را هیچ تأثیر در وجود نبود.

و جواب هرسه شك آنست که ما در بالا بیان کردیم که وجود به تشکیك مقول بود بر وجودات، و هرچه به تشکیك مقول نتواند بود که تمام ماهیت‌بود، و نتواندکه جزء ماهیت بود، بل آن‌وجودات که لفظ وجود برآن مقول‌بود به‌ماهیت‌مختلف باشند. ومقولیت‌وجود برآن وجودات مقولیت عارض بود بر معروضات. و چون این معلوم شد گوئیم که وجود خاص واجب‌الوجود معلوم نیست، و آن وجود

است که اقتضاء می‌کند که زیاده بر ماهیت نبود، نه وجود تمام. [۳۲۳ ر] و همان وجود خاص است که مبدأ و سبب دیگر موجودات بود. و آنچه معلوم است از وجود او وجود عام است که مقول بود بر همه اشیاء به تشکیك و او را وجود در ذهن نبود، نه از معنیهایی بود که او را در خارج حقیقتی بود.

فصل سیوم در بیان آن مطاب بر وجهی که حکیم محقق شیخ شهاب‌الدین مقتول، رحمه‌الله، تقریر کرده.

در بالا بیان کردیم که وجود از اعتبارات عقلی بود، چه در خارج زیاده بر ماهیت نبود، بل در ذهن زیاده بر ماهیت بود، چنانکه مقرر شد. یعنی عقل را ممکن بود که تفصیل کند میان ماهیت واجب‌الوجود و وجود او. و تقریرش آن بود که گوئیم: اگـر واجب‌الوجود در ذهن منقسم شود به ماهیت و وجود، لازم آید که او را ماهیتی کلی بود. و هر ماهیت که کلی بود، ممتنع نبود که او را جزئیات نامتناهی بود. و مراد از نامتناهی بودن جزئیات کلی آن بود که هرچند جزئیات آن کلی واقع شود، هنوز امکان دیگر جزئیات بود که هنوز واقع نشده بود. و چون هر ماهیت که کلی بود ممتنع نبود که او را جزئیات نامتناهی بود، پس محال بود که چیزی از آن جزئیات آن ماهیت وجودش واجب بود. و اگرنه، ترجیح بی مرجح لازم آید. و این محال بود. و چون وجود هیچ از جزئیات آن ماهیت واجب نبود، لازم آید که ممکن بود. پس لازم آید که آنچه فرض کرده بودیم که واجب‌الوجوداست ممکن‌الوجود بود. و این محال بود. پس واجب‌الوجود را ماهیتی غیر وجود نبود بر وجهی که ذهن تفصیل آن به ماهیت و وجود کند، [۲۳۳ پ] بل او وجود صرف بود، که هیچ چیز دیگر درو تصور نتوان کرد. و هرچه غیر او بود یا لمعه‌ای بود ازو، یا لمعه‌ای بود از لمعهٔ او، و امتیاز او از دیگر موجودات به‌کمالیت وجود است، و بدان که همه

وجود است.

سؤال. اگر گویند که وجود نیز معنی کلی است. پس او را نیز جزئیات بود. و چون او را جزئیات بود، نتواند بود که چیزی از این جزئیات ممکن نبود. به‌خلاف آنکه اگر او را ماهیتی فرض کنیم که وجود بر او زائد بود، نتواند بود که چیزی از این جزئیات ممکن نبود. به‌خلاف آنکه اگر او را ماهیتی فرض کنیم که وجود بر او زائد بود؛ که او را جزئیات بدان بود که عرضیات که موجب بسیار بودن ماهیت بود بدو پیوندد، یا بدان بود که اختلاف به‌حسب کمال و نقصان درو تصور توان کرد. و وجود واجب‌الوجود چون وجود صرف بود، یعنی با هیچ نیامیخته است، محال بود که امری عرضی با او پیوندد، و او را بسیار کند، چه اگر چیزی با او پیوندد، وجود صرف نبود، و تمام‌تر از وجود واجبی تصور نتوان کرد، یا گوئیم که: امتیاز بعضی از جزئیات از بعضی به‌کمال و نقصان بود، برای آنکه در غایت کمال افتاده است. و هرچه ازو کمتر بود از وجود ممکن بود، نه وجود واجب. پس وجود واجبی را چون جزئی دیگر فرض کنی، چون نظر بدان جزئی مفروض کنی او را همان جزئی اول یابی بعینه، چه در وجود صرف که ازو تمام‌تر نبود هیچ امتیاز تصور نتوان کرد. و همچنین در صرف هرچیز که اختلاف شدت و ضعف درو نبود.

تنبیه: چون گوئیم: واجب‌الوجود باید که چنان فهم نکنند که وجود [۲۳۴ ر] معنی است، و وجوب معنی دیگر. و اگرنه، ترکیب که از آن احتراز کردیم لازم آید. بل معنی وجوب معنی کمالیت وجود است. و این ترکیب در الفاظ افتاده. و ما از بهر آن تعبیر از واجب‌الوجود کردیم که تامی که لایق کمالیت و بساطت او بود ندانستیم، و به‌حسب عقل ما هیچ تام ازین مناسب‌تر نیافتیم. پس بدین جهت اطلاق واجب‌الوجود بر او کردیم.

باب سیوم در بیان آنکه واجب‌الوجود یکی بود

دلیل برآنکه واجب‌الوجود یکی بیش نبود بسیار بود، و ما چند دلیل که بهترین دلائل بود یاد کنیم.

دلیل اول گوئیم که: واجب‌الوجود از آنجا که واجب‌الوجود است، اقتضاء شخصیت معین کند. پس واجب بود که بیش از یك شخص نبود. و اگرنه، از آنجا که واجب‌الوجود است این اقتضاء کند؛ لازم آید که معین شدن او به‌علتی بود غیر ذات واجب‌الوجود. پس واجب‌الوجود محتاج بود به‌غیر. و هرچه محتاج بود به‌غیر ممکن بود، پس واجب‌الوجود معین ممکن‌الوجود بود. و این محال بود.

دلیل دوم فرض که واجب‌الوجود دو بود، لامحاله اشتراك میان ایشان از همه وجهی نبود، چه هر دو در واجب‌الوجودی‌مشترك باشند، بل لازم آید که در بعض وجوه مشترك باشند، و در بعضی ممتاز. و لامحاله آنچه بدان امتیاز ایشان از یکدیگر بود، یا ذاتی بود، یا عرضی.

نتواند بود که ذاتی بود، و اگرنه، لازم آید که [۲۳۴ پ] واجب‌الوجود جنس بود، و آنچه بدان امتیاز حاصل آید فصل بود. و از این لازم آید که واجب‌الوجود مرکب بود. و هرچه مرکب بود محتاج بود. و هرچه محتاج بود ممکن بود. پس لازم آید که واجب‌الوجود ممکن بود. و این محال بود.

و همچنین نتواند بود که عرضی بود. چه اگر مقتضای واجب‌الوجودی بود، پیش از یك نبود. و اگر مقتضای غیر واجب‌الوجودی بود، لازم آید که واجب‌الوجود در معین بودن محتاج به‌غیر بود. و این محال بود. پس لازم آید واجب‌الوجود بیش از یکی نبود.

دلیل سیوم گوئیم که واجب‌الوجود نشاید که بیش از یکی بود،

برای آنکه اگر دو واجب‌الوجود را فرض کنیم، لامحاله یا به‌ماهیت مختلف باشند یا متفق. اگر متفق باشند؛ یا ماهیت هریك اقتضاء معین بودن کند، یا غیر ماهیت. اگر ماهیت اقتضاء کند، بیش‌از یکی‌نبود. و اگر غیر ماهیت اقتضاء کند، در معین بودن محتاج به‌غیر بود. پس نه واجب‌الوجود بود. و اگر مختلف باشند هر دو، لامحاله مشترك باشند در معنی وجود، و معلوم است که معنی واجب‌الوجود جز وجود و وجوب نیست. پس لازم آید که از آن دو یکی ممکن‌الوجود بود. و این محال بود. پس لازم آید که واجب‌الوجود بیش از یکی نبود. و مطلوب این است.

فصل دوم دربیان آنکه واجب‌الوجود نشاید که مرکب بود.

چه هرچه مرکب بود ممکن بود، و واجب‌الوجود نشاید که ممکن بود. پس واجب‌الوجود نشاید کـه مرکب بود. و چـون واجب‌الوجود مرکب نبود، [۲۳۵ ر] لازم آید که او را جنس و فصل نبود، و هرچه او را جنس و فصل نبود او را حد نبود، پس لازم آید که واجب‌الوجود را حد نبود.

سؤال. اگر گویند که: واجب‌الوجودموجودی‌است نه‌درموضوع، پس در تحت جوهر بود. و چون در تحت جوهر بود، او را جنس بود. و هرچه او را جنس بود، لامحاله او را فصل بود. و هرچه اورا فصل بود، او را حد بود.

جواب. گوئیم که: موجود بودن نه در موضوع حد جوهر نیست، تا لازم آید که: چون این معنی در واجب‌الوجود متصور شود، جوهریت او را ثابت شود.

و دیگر آنکه چون گوئیم که جوهر موجودی بود نه در موضوع، مراد موجود بالفعل نیست. برای آنکه اگر مراد موجود بالفعل بودی، لازم آمدی که هر که جوهریت تصور کردی موجودی بالفعل آن چیز تصور کردی. و چنین نیست، برای آنکه جوهریت

عنقا تصور توان کرد با آنکه شك در وجود او بود، چگونه معنی جوهریت معنی موجود بالفعل بود، چه جوهریت عنقا مثلا معلول فاعل نبود، و وجود شیء معلول فاعل بود. و چون مراد از آنکه گوئیم که: جوهر موجودی بود لا فی موضوع، نه‌موجود بالفعل بود، واجب آید که بر واجب‌الوجود مقول نبود. چه‌معنی موجود لافی‌موضوع که تعریف جوهر گفته‌اند آن بود که ماهیتی بود که چون موجود شود نه در موضوع بود. و معنی موجود که بر واجب‌الوجود مقول بود وجود صرف بود، چه نتوان گفتن که: واجب‌الوجود را ماهیتی بود که وجود او نه در موضوع بود. [۲۳۵ پ] پس معلوم شد که موجود نه در موضوع که تعریف جوهر گفته‌اند مقول بر واجب‌الوجود نبود، چون مقول بر او نبود جنس او نبود. و چون جنس او نبود، ترکیب درو لازم نیاید. و مطلوب این است.

تنبیه: همچنین لازم آید که واجب‌الوجود جسم نبود، برای آنکه جسم مرکب بود، و ما گفتیم که: واجب‌الوجود نشاید که مرکب بود.

و همچنین نشاید که واجب‌الوجود جسمانی بود، یعنی درجسم بود، والا لازم آید که محتاج به جسم بود. و هرچه محتاج به‌جسم بود ممکن بود. و ما گفتیم که: واجب‌الوجود نشاید که ممکن بود.

سؤال. اگر گویند که: واجب‌الوجود با همهٔ اشیاء مشترك است در وجود، پس به‌ضرورت او را ممیزی بود. پس مرکب بود از وجود که مشترك است و از ممیز. و چون مرکب بود، محتاج به اجزاء بود. و چون محتاج بود، ممکن بود. پس واجب‌الوجود ممکن بود.

جواب. گوئیم: واجب نیست که چون واجب‌الوجود با همهٔ اشیاء مشترك بود در وجود، او را ممیزی بود. چه این وقتی لازم آمدی که وجود بر واجب‌الوجود دیگر اشیاء به تشکیك مقول بود. و هرچه به‌تشکیك مقول بود بر اشیاء، جائز بود که امتیاز میان افراد او به‌کمال و نقصان بود و تو دانستی که از امتیاز به‌کمال و

نقصان ترکیب نه در کامل لازم آید و نه در ناقص.

فصل سیوم در بیان آنکه نشاید که واجب‌الوجود را مثل وضد و جهت بود.

و چون در بالا بیان کردیم که مثل مشارك در نوع بود، و معلوم شد که واجب‌الوجود بیش از یکی نبود، و نشاید که او را مثل بود. [۲۳۶ ر].

همچنین نشاید که او را ضد بود. برای آنکه ضد بر دو معنی اطلاق کنند: یکی مساوی در قوت، و دیگر مشارك در موضوع. و چون غیر واجب‌الوجود همه ممکن‌الوجود بود، محال بود که مساوی واجب‌الوجود بود در قوت. پس بدین معنی او را ضد نبود. و دیگر معنی آنکه ضد گویند و مراد عرض بود که با عرضی دیگر در موضوع جمع نشود. و چون بیان کردیم که واجب‌الوجود تحت یکی از مقولات نبود، پس محال بود که او عرض بود.

و همچنین نشاید که او را جهت بود، برای آنکه جهت خاص بود به اجسام یا چیزی که در اجسام بود. و چون بیان کردیم که واجب‌الوجود جسم نیست و حال در جسم نیست، پس لازم آید که او را جهت نبود. و از این لازم آید که اشاره بدو نتوان کرد، الا از روی عقل.

فصل چهارم در بیان آنکه واجب‌الوجود را صفات ثبوتی که زائد بر ذات بود نبود، به‌خلاف صفات سلبی و اضافی و اعتباری.

گوئیم که: نشاید که واجب‌الوجود را صفت ثبوتی زائد بر ذات بود یا واجب بود. برای آنکه [اگر] او را صفتی ثبوتی زاید بر ذات بود، یا واجب بود آن صفت، یا ممکن. نشاید که واجب بود، برای آنکه صفتی که زاید بر ذات بود، لامحاله محتاج بدان ذات

بود، که صفت او بود. و هرچه محتاج بود، محال بود که واجب بود.

و همچنین نشاید که آن صفت ممکن بود، برای آنکه چون ممکن بود لامحاله او را سببی بباید. و سبب او یا ذات واجب‌الوجود بود، یا غیر ذات واجب‌الوجود بود. نشاید که ذات واجب‌الوجود بود. [۲۳۶ پ] و اگرنه لازم‌آید که ذات واجب‌الوجود که از کل وجوه واحد است فاعل و قابل آن صفت بود. و اگر ذات واجب‌الوجود قابل و فاعل صفت بود، ترکیب درو لازم آید. برای آنکه فعل فاعل تواند بود که در غیر بود، و قبول قابل نتواند بود که در غیر بود. پس جهت فعل غیر جهت قبول بود. چون چنین بود ترکیب در واجب‌الوجود لازم آید. لیکن ترکیب در واجب‌الوجود محال بود. پس نشاید که قابل و فاعل صفت بود.

و همچنین نشاید که سبب آن غیر واجب‌الوجود بود، چه غیر واجب‌الوجود ممکن الوجود بود. چون ممکن‌الوجود بود، به‌ضرورت معلول واجب‌الوجود بود. چه محال بود ممکنی کـه نه معلول واجب‌الوجود بود. و چون معلول واجب‌الوجود بود، محال بود که سبب ثبوت صفتی وجودی بود مر واجب را. و اگرنه، لازم آید که واجب‌الوجود در ثبوت آن صفت محتاج به‌معلول خودبود. وباطلیت این روشن است. تا آنکه این محال مذکور لازم آید، یعنی لازم آید که درو دو جهت بود: جهت فعل و جهت انفعال. چه آن‌جهت که بدان مقتضی ثبوت سبب آن صفت بود غیر آن جهت بود که بدان قبول آن صفت کند. و چون هر دوقسم را باطل کردیم، لازم آید که واجب‌الوجود را هیچ صفت ثبوتی زائد بر ذات نبود.

اما صفات سلبی و اضافی و اعتباری او را بود، چه از ثبوت این صفات هیچ خللی به وحدانیت ذات لاحق نمی‌شود. [۲۳۷ ر] مثال صفات سلبی چون قدوسی و واحدی، چه قدوسی عبارت بود از سلب عوارض ازو، و واحدی عبارت بود از سلب قسمت ازو.

و مثال صفات اضافی چون مبدای و مبدعی. چه هریك ازین صفتها به‌نسبت با چیزی دیگر تصور توان کردن.

و مثال صفات اعتباری چون شیئیت و امثال آن.

تنبیه. جائز نبود که واجب‌الوجود را به‌حسب ذات اضافتهای مختلف لاحق شود، که موجب اختلاف جهتها درو بود. و اگرنه، آن محال که گفتیم لازم آید. بل واجب بود که او را یك اضافه که آن مبدأیت بود لازم بود. و ازین اضافه دیگر اضافتها چون رازقیت و مصوریت و خالقیت و غیر آن لازم آید.

وهمچنین نشاید که او را به‌حسب ذات سلبهای مختلف که‌موجب اختلاف جهتها بود لاحق شود. بل آنچه لازم بود او را به‌حسب ذات سلب امکان بود، و از این سلب دیگر سلبها چون سلب جوهریت و سلب عرضیت و امثال آن لازم آید.

تنبیه: ازین بحثها که کردیم لازم آید که واجب‌الوجود از کل وجوه واحد بود، و درو تکثر به‌هیچ وجه تصور نتوان کرد، و وحدت حقیقی ورابود و بس.

فصل پنجم در بیان ضابطی که از آن ضابط معلوم شود کمال و صفات واجب‌الوجود.

بدان‌که کمال بر دوگونه است: کمالی که زائد نبود بر نفس ذات، چنانکه علم نفوس انسانی به ذات خود، چه بعدازین بیان کنیم که علم او بر ذات خود زائد بر ذات نبود. و همچنانکه حیات و قدرت مراو را.چه امثال این کمالات زائد برذات [۲۳۷ پ] او نبود. و کمالی بود که زائد بود بر ذات همچنانکه کیفیات جسمانی و دیگر اعراض. چون این معلوم شد، گوئیم که: هرچیز که عقل حکم برآن کند که کمال ذاتی بود از آن روی که موجود بود، بی آنکه ترکیب یا جسمیت را در آن مدخلی بود، و ممکن بود مرذاتی را به امکان عام، لامحاله ممکن غیر ممتنع بود مر واجب

الوجود را. و هرچه ممکن بود، مرواجب‌الوجود را واجب بود او را. چه وجود واجب اولی بود بهر کمال که تابع وجود بود. برای آنکه چون تمام‌تر از آن وجود تصور نتوان کردن، واجب بود که آن کمال درو تمام‌تر بود.

و دیگر آنکه چون وجود واجب بخشندهٔ همه کمالات بود، محال بود که او را بعضی از کمالات از بعضی از ممکنات کمتر بود. چه هر کمال که ذات ممکن را حاصل بود از آن روی که ذات او موجود بود بی‌اعتبار ترکیب و ماده و دیگر عوارض، لامحاله از وجود واجب حاصل آمده بود. چه حصول چنین کمالات مرممکنات را اثری بود از او، محال بود که اثری از آن روی که اثر بود از مؤثر قوی‌تر بود. پس لازم آید که کمالات که عقل حکم کند مر کمالیت آن مرذوات را از آن روی که موجود بود بی‌اعتبار ترکیب و جسمیت، چون علم و حیات و امثال آن، واجب‌الوجود را لازم آید.

و درین فصل تأمل بسیار باید کرد، تا حقیقت آن، ان‌شاءالله، متصور شود. چه امثال این مسائل زود به‌زود در خاطر نیفتند، و در تصور چنین مسائل دوری باید جست از عالم طبیعت و تعلقات جسمانی، چه با وجود دواعی طبیعی و تعلق ساختن با امور بدنی مثل این مسائل را کم‌توان یافتن. باری تعالی همگنان را به ادراك چنین مسائل و سعادتی که تابع آن بود توفیق دهاد، بمنه وجوده.

باب چهارم در بیان افعال واجب‌الوجود

و آن پنج فصل بود:

فصل اول دربیان معنی فعل و صنع و ابداع.

بدان‌که موجود کردن چیز را بعداز عدم زمانی صنع خوانند. و موجود کردن چیز نه بعداز عدم زمانی ابداع خوانند.

و حکیم اطلاق فعل بر هر دو معنی کند.

و متکلمان اطلاق فعل بر معنی اول کنند و بس.

و معلوم است که ممکن را احتیاج به مؤثر بود. و سبب احتیاج او به مؤثر پیش حکماء امکان بود، تاحدی که اگر فرض کنیم که حادثی ممکن نبود آنرا هیچ احتیاج به مؤثر نبود.

و پیش متکلمان حدوث بود تا حدی که گویند اگر ممکن قدیم بود، او را احتیاج به‌مؤثر نبود.

و حق مذهب حکیم بود، برای آنکه چون نسبت وجود و عدم با ماهیت ممکن یکی است، محال بود که بی‌مؤثری موجود تواند شد، یا پی عدم مؤثری معدوم تواند بود. پس معلوم شد که ممکن از آنجا که ممکن است او را احتیاج به‌مؤثر بود تا به وجود آید، پس سبب احتیاج امکان تواند بود.

و دیگر آنکه حدوث صفت وجود بود، و صفت وجود متأخر بود از تأثیر مؤثر، که تأثیر مؤثر متأخر بود از سبب احتیاج، و چون چنین بود، اگر حدوث سبب احتیاج بود، لازم آید که متأخر بود از نفس خود به‌چند مرتبه. والله اعلم.

فصل دوم در بیان [۲۳۸ پ] قدیمی عالم.

بدان‌که میان مردم در قدیم بودن عالم و حادث بودن اختلاف بود طایفه‌ای برآنند که قدیم بود، و طایفه‌ای برآنند که حادث بود، و این طایفه بعضی از متقدمان بوند. و بطلان این مذهب اول را دلیل گفتن احتیاج نیست.

و جمعی گویند که: ممکن‌الوجود بود، اما هم به‌حسب ذات و هم به‌جهت صفات قدیم بود. و این مذهب را هم نسبت به بعضی از متقدمان کنند، و بطلان این مذهب نیز از شرح مستغنی است، چه به بدیهه حادثی صفات چون حرکت و غیر آن ظاهر است.

و جمعی برآنند که به ذات قدیم بود و به‌صفات حادث، و این

مذهب حکیم بود.

و جمعی بر آنند که هم به‌حسب ذات و هم به‌حسب صفات حادث بود، و این مذهب متکلمان بود.

اما دلیل که حکما، بر قدیمی ذات عالم گفته‌اند بسیار بود. و ما آنچه ظاهر براین بود بیاوریم.

دلیل اول گوئیم که مؤثر در موجود گردانیدن عالم یا قدیم بود یا حادث. اگر قدیم بود، لازم آید که عالم قدیم بود. و مطلوب این است. و اگرنه، از موجود شدن او وقتی دون وقتی ترجیح بی مرجح لازم آید. و این محال بود. و اگر حادث بود، لامحاله او را سببی بباید. و سبب او باید که حادث بود. و اگرنه، لازم آید که عالم قدیم بود. و چون این سبب حادث بود، لامحاله او را سببی دیگر بباید، و تسلسل لازم آید، پس واجب بود که عالم قدیم بود.

دلیل دوم گوئیم اگر عالم حادث بود، لامحاله او را پیش‌از صورت ماده‌ای بود. چه در بالا بیان کردیم که [۲۳۹ ر] هر[چه] حادث بود ماده‌ای بر او سابق بود. و همچنین معلوم است که ماده بی‌صورت نتواند بود. و از ماده و صورت با یکدیگر بودن جسم لازم آید، پس جسم قدیم بود. و مطلوب این است.

دلیل سیوم گوئیم که اگر عالم حادث بود لامحاله او را قبلی بود که در آن قبل معدوم بود، و بی‌شك آن قبلیت با آن بعد که وجودش در آن حادث شود جمع نشود. و هر قبلی که با بعدی جمع نشود زمانی بود. پس لازم آید که پیش از حدوث عالم زمان بوده باشد. و زمان بی‌حرکت محال باشد، و حرکت بی‌جسم محال. پس به تقدیر عدم جسم جسم لازم آید، و این محال بود.

فصل سیوم در ذکر شکهائی که بر قدیمی عالم گفته‌اند و جواب از آن.

شك اول متکلمان گفتند: اگر عالم قدیم بود، حوادث نامتناهی

لازم آید. لیکن حوادث نامتناهی محال بود، برای آنکه چون هریك از آن حوادث را اول بود، لازم آید که همهٔ حوادث‌را اول بود. برای آنکه هر حکم که هریك از آحاد را ثابت بود، مجموع را ثابت بود. چه چون هریکی از زنگیان سیاهی او را ثابت بود، همهٔ زنگیان را سیاهی ثابت بود. و چون همه را اول نبود، نامتناهی نبود. پس به تقدیر عدم تناهی تناهی لازم آید.

جواب گوئیم: که واجب نیست که هر حکم هریك را ثابت بود، مجموع را ثابت بود. چه هریك را از ضدان که سواد و بیاض بود، ممکن بود که در جسم حاصل آید، و هر دو محال بود. و همچنین هریك را از اجزاء حرکات وجود ممکن بود، و همهٔ اجزاء حرکات را وجود ممکن نبود. [۲۳۹ پ].

شك دوم گفتند که: لازم آید که هر حادثی ازحوادث موقوف بود بر نامتناهی، و هرچه موقوف بود بر نامتناهی وجودش محال بود، پس وجود حوادث محال بود.

جواب گوئیم که: مراد از این موقوف بودن چیست؟ اگر مراد آنست که وجود حادثی بعداز وجود حوادث نامتناهی بود، معلوم است که مذهب حکیم خود اینست، و محل خلاف جز این نیست. پس آنچه محل خلاف بود آنرا دلیل نتوان ساخت. چه مصادره علی‌المطلوب الاول بود. و مادر منطق بیان کردیم که مصادره علی‌المطلوب الاول از جملهٔ مغالطه‌ها بود. و اگر مراد آنست که زمانی بود که در آن زمان هیچ از حوادث نبود، و در آن زمان حکم کنند بر آنکه حادث امروز موقوف بود بر وجود حوادث نامتناهی. این محال بود. لکن وجود زمانی بر این وجه ممکن نبود، تا آن محال که گفت لازم آید.

شك سیوم حوادث ماضی را آخر بود، و هرچه او را آخر بود متناهی بود.

جواب گوئیم: حوادث ماضی را نهایت از جانب آخر بود، و اما از جانب اول او را نهایت نبود. و بحث در عدم نهایت در جانب اول. والله اعلم.

شك چهارم چون حرکات فلکی را از امسال تا ازل اعتبار کنیم، جملهٔ دیگر حاصل آید. ولاشك جمله‌ای حاصل آید که پیش از جملهٔ دوم کمتر از اول نیاید، لازم آید که محل همچند جزء بود. و اگر جملهٔ دوم پیش از جملهٔ اول منقطع شود، تناهی در جملهٔ دوم لازم آید. و چون [۲۴۵ ر] تناهی در جملهٔ دوم لازم آید در جملهٔ اول نیز لازم آید. چه هرچه زائد بود بر تناهی به مقداری متناهی او نیز متناهی بود.

جواب گوئیم حرکات را جمله نبود تا تصور اجتماع آن توان کرد. و چون اجتماع او محال بود، متناهی بودن او بدین تقدیر لازم نیاید. و چگونه فرض امری ممتنع کنند، تا بدان فرض امری ممکن را ممتنع کنند.

شك پنجم اگر عالم قدیم بود، لازم آید که هیچ فرق میان عالم و باری تعالی نبود. برای آنکه همچنانکه از فرض عدم باری‌تعالی عدم عالم لازم آید، از فرض عدم عالم عدم باری تعالی لازم آید.

جواب گوئیم لزوم از طرفین یکسان نیست. برای آنکه موجب عدم معلول عدم علت بود، و موجب عدم علت عدم معلول نبود. نبینی که میان انسان و قوت کتابت لزوم از طرفین است، و نتوان گفتن که عدم قوت کتابت موجب عدم انسان است. بل عدم انسان موجب عدم کتابت است.

شك ششم هریك از نفوس ناطقه حادث است، پس مجموع او حادث بود. برای آنکه مجموع معلول آحاد حادث بود، و معلول آحاد حادث هم حادث بود. و چون مجموع نفوس ناطقه حادث بود، لازم آید که حوادث را اول بود. برای آنکه اگر حوادث را

اول نبود در ماضی، لازم آید که اشخاص حادث انسان نامتناهی بود. و چون اشخاص انسان نامتناهی بود، نفوس ناطقه نامتناهی بود. و چون نفوس ناطقه نامتناهی بود، حادث بودن مجموع نفوس ناطقه حادث نبود. [۲۴۵ پ] و عکس نقیض این قضیه چنین بود که چون مجموع نفوس ناطقه حادث بود، حوادث متناهی بود. ولیکن مجموع نفوس ناطقه حادث بود، بدان دلیل که یاد کردیم. پس حوادث متناهی بود. و مطلوب این است.

جواب گوئیم: نفوس ناطقه که مفارق ابدان بود، او را مجموع نتواند بود. برای آنکه مجموع در موجودات که او را ترتیب بود تصور توان کرد، خواه آن موجودات متناهی بود و خواه غیر متناهی. و نفوس ناطقه اگرچه غیر نامتناهی بود، درو ترتیب نیست. پس تصور مجموع در آن نتوان کرد. و چون تصور مجموع نتوان کرد، دلیل تمام نشود. یا آنکه فرض کنیم که نوع انسان حادث شود، لازم نیاید که حوادث را اول بود. چه تواند بود که نوعی از حیوانات پیدا شود که پیش‌از آن نبوده باشد، و شاید بود که انسان از آن نوع بود. پس بدان تقدیر که نوع انسان حادث بود، لازم نیاید که حوادث عالم را از طرف ماضی نهایت بود.

فصل چهارم در بیان آنکه فعل اول باری‌تعالی به سبیل ابداع بود.

نشاید که فعل اول باری‌تعالی به‌سبیل صنع بود، یعنی نشاید که اول چیزی که موجود کند حادث بود. برای آنکه اگر حادث بود، سبب آن لامحاله نتواند بود که واجب‌الوجود بود. چه دوام مؤثر با حدوث اثر محال بود. و ممکن نبود که حدوث آن اثر به‌سبب امری بود مثل ارادتی یا زمانی یا حالی دیگر که حادث شود. چه در عدم صرف هیچ امر از این امور تصور نتوان کرد. و چون نتواند بود که حادث بود، لامحاله قدیم بود. و چون قدیم بود [۲۴۱ ر]

لاشك به سبیل ابداع بود. و ما بیان کنیم در فصل بعداز این که از کدام مقوله بود، و چه نوع بود.

فصل پنجم در بیان آنکه از واجب‌الوجود اول عقل پیدا شود.

و چون در بالا بیان کردیم که واجب‌الوجود از کل وجوه واحد بود، پس لازم آید که ازو جز یك چیز صادر نشود.

چه اگر بیش از یك‌چیز ازو صادر شود، لازم آید که درو تکثر بود. و آن‌چیز که اول ازو صادر شود، واجب بود که جوهری بود مفارق از ماده از کل وجوه، یعنی عقل صرف بود. برای آنکه در بالا بیان کردیم که مقولات ده اند: نه عرض و یکی جوهر.

و نشاید که آنچه اول از واجب‌الوجود با دید آید عرض بود از اعراض، چه وجود عرض بعد از وجود جوهر تواند بود. پس چون جوهر هنوز موجود نشده بود، موجود شدن عرض محال بود.

و همچنین نشاید که از جواهر غیر عقل بود، چه در بالا بیان کردیم که جوهر پنج قسم بود: ماده و صورت و جسم و نفس و عقل.

نتواند بود که ماده بود یا صورت چه در بالا بیان کردیم هیچ‌یك از ماده و صورت بی‌آن دیگر موجود نتواند بود.

و نشاید که جسم بود، چه درو ترکیب بود. و نشاید که مرکب از واحد حقیقی صادر شود.

و همچنین نشاید که نفس بود، چه وجود نفس سابق بر جسم نتواند بود.

پس لازم آید که عقل بود، و مطلوب این است.

قاعده. چون معلوم است که ممکن دو قسم بود: قسمی شریف و قسمی خسیس. پس گوئیم که اگر قسم خسیس بیایند، لازم آید که قسم شریف پیش از آن یافته باشند. برای آنکه اگر فرض کنیم که اول ممکن خسیس از علت اولی که واجب‌الوجود بود [۲۴۱ پ]

صادر شود، لامحاله صدور آن یا به‌واسطه بود یا نه به‌واسطه. اگر به‌واسطه بود، لامحاله آن واسطه هم معلول واجب‌الوجود بود. ولاشك آن واسط علت بود از آن ممکن اخس. و معلوم است که علت اشرف از معلول بود، پس لازم آید که پیش از آن اخس آن اشرف که واسطه است صادر شده بود. و اگر بی‌واسطه بود گوئیم که: صادر شدن اشرف ازو یا بی‌واسطه بود یا به‌واسطه. نتواند بود که بی‌واسطه بود، و اگر نه، لازم آید که از واجب‌الوجود اخس و اشرف بی‌واسطه صادر شود. و از این لازم آید که درواجب‌الوجود دو جهت مختلف بود، و محالیت این بیان کردیم. و اگر به‌واسطه بود، لامحاله آن واسطه باید که اخس باشد، پس لازم آید که معلول اشرف از علت بود. و این محال بود، هم بدان دلیل که گفتیم. پس لازم آید که چون وجود اخس و وجود اشرف ممکن بود به‌حسب ذات اخس را بیابند، واجب بود که پیش از اخس اشرف را یافته باشند. و از اثبات این قاعده لازم آید که از واجب‌الوجود اول عقل پیدا شده بود. چه صدور عقل و غیر از او ممکن بود. و لامحاله عقل اشرف از غیر عقل بود. و غیر عقل مثل اجسام و اعراض و نفوس موجود یافتند. پس لازم آید که اول عقل ازو صادر شده باشد که اشرفست، و بعداز آن غیر عقل که اخس بود.

***

قسم پنجم در بحث غایات و مبادی آن و کیفیت ترتیب‌موجودات و لوازم آن.

و آن مشتمل بر مقدمه و شش باب بود.

مقدمه چون تمام‌کردیم [۲۴۲ ر] بحث دراثبات‌واجب‌الوجود و صفات پاك و افعال محکم او واجب بود بحث کردن در غایات آن افعال، یعنی آنچه از بهر آن معلول از علت فاعلی صادر شود، تا

معلوم شود از آن افعال کدام غایت دارند و کدام غایت ندارند. بعداز آن اشاره کنیم بدان غایات، و لامحاله در اثنای آن‌موجوداتی که مبادی غایات آن افعال باشند معلوم شود، بعداز آن اثبات آن موجودات کنیم، بعداز آن بیان کیفیت ترتیب موجودات از مبداء اول تا مرتبهٔ آخر موجودات.

باب اول در بیان معنی غنی وملك مطلق وجواد حقیقی و اثبات عقول

و آن هفت فصل بود.

فصل اول در بیان غنی مطلق و ملك مطلق.

بدان‌که غنی مطلق آن بود که محتاج به‌غیر خود نبود درسه‌امر: در ذات، و در صفتها که متمکن بود در ذات، چنانکه حسن و شکل و مثل آن، و در صفتهای کمال اضافی، چون علم.

و حاصل معنی غنی راجع با آن شود که ممکن‌الوجود بود او را ذات یا صفتی از صفتهای ممکن در ذات یا بعضی از صفتهای کمال اضافی. و لازم آید که غنی مطلق هیچ چیز ازو مستغنی نبود، برای آنکه اگر فرض کنیم که چیزی ازو مستغنی بود، لامحاله چیزی که غنی را حصول آن از لاحصول اولـی بود ازو فـوت شده باشد، لامحاله ازو نوعی از کمالات فوت شده باشد. و هرچه ازو نوعی از کمالات فوت شده باشد، لامحاله او را احتیاج به‌غیر بود در تحصیل آن کمال. پس لازم آید که آنچه او را غنی مطلق فرض کرده باشیم [۲۴۲ پ] غنی مطلق نبود.

و بدان‌که ملك حق آن بود که ذات همه چیزها او را بود، پس لازم آید که هرچه او غنی مطلق بود او ملك حق بود. و ازین بحث که کردیم معلوم شود که واجب‌الوجود جز یکی نبود. برای آنکه اگر فرض کنیم که دو واجب‌الوجود بود، لازم آید که هر دو

غنی مطلق بود. پس لازم آید که هریك از آن دیگر مستغنی باشد. ولکن بیان کردیم که هر غنی که ازو چیزی مستغنی بود او غنی مطلق نبود، و ما فرض کردیم که هر دوغنی مطلق‌اند. واین‌محال بود.

فصل دوم در بیان معنی جواد حقیقی.

بدان که جود فائده رسانیدن چیزهای لایق بود نه از بهرعوضی. چه اگر طفل را کاردی بخشد جود نبود، برای آنکه لائق حال او نبود. و همچنین اگر از بهر عوضی چیزی دهد، جود نبود، بل معامله بود. و عوض یا موجودات عینی بود، چون زر و جامه وچهار پای، یا غیر موجودات عینی بود، چون مدح و حمد و شکر واظهار قدرت و خلاص از مذمت. پس جواد حقیقی آن بود که فواید ازو فائض بود نه از بهر عوضی و قصدی. و چون این معلوم شد گوئیم که: فعل واجب‌الوجود را غرض نبود، برای آنکه اگر فعل او را غرضی بود، لامحاله در حصول آن غرض نوعی از کمال او را بود که در لاحصول نبود، پس لازم آید که واجب‌الوجود به ذات کامل نبود. و معلوم است که هر فاعلی که فعل او را به اراده بود، لامحاله اورا کمال به حصول آن بود، پس لازم آید که فعل واجب‌الوجود نشاید که به سبیل اراده بود. بلی اگر مراد از اراده آن بود که فاعل عالم بود به فعل خود، و درآن‌کاره نبود، بی‌شك واجب‌الوجود را اراده بود. چه او را علم به افعال خود بود بی‌آنکه کار آن بود، چنانکه بعداز این بیان کنیم. اما اگر مراد از اراده قصدی بود که فاعل را به‌غرض رساند که آن غرض او را نوعی از کمال بود، لامحاله واجب‌الوجود را نشاید که چنین ارادتی بود.

سؤال. اگر گویند که چرا نشاید که واجب‌الوجود که فعلی ازو صادر شود نه از برای غرض بود که با او راجع شود، اما از برای غرضی بود که راجع با غیر اوبود، چه غرض براین وجه منافات با جوادی و غنی ندارد.

جواب. گوئیم که هر غرضی فعلی که راجع به‌غیر بود اگر نه فاعل آن فعل تصور نوعی از غرض که راجع با نفس او بود کرده باشد در آن فعل، محال بود که آن فعل ازو صادر شود، برای آنکه فعل تا پیش فاعل بهتر از ترك نبود ازو صادر نشود.

سؤال. اگر گویند که چرا نشاید که واجب‌الوجود ازو صادر شود نه از برای غرضی بود که با او یا غیر او راجع بود، بل از برای آن بود که آن فعل در نفس خود حسن باشد.

جواب. گوئیم که حسن بودن فعل غرض فاعل نتواند بود، الا از آنکه نوعی از مدح و حمد خود یا خلاص از مذمت در آن تصور کند، و لامحاله این منافی غنی و جوادی مطلق بود. و همچنانکه نشاید که فعل واجب‌الوجود را غرض بود، نشاید که امور عالی را غرض امور سافل بود. برای آنکه اگر فرض کنیم که عالی را غرض [۲۴۳ پ] در سافل بود، لامحاله او را کمال به حصول آن غرض بود. و هرچه او را کمال به‌چیزی حاصل بود از آن روی که اورا کمال بدان چیز حاصل شود، لازم آید که ناقص‌تر از آن چیز بود. پس اگر عالی را در سافل غرض بود، لازم آید که عالی ناقص‌تر از سافل بود. و مراد از عالی در این‌موضع آن بود که به واجب‌الوجود نزدیك‌تر بود، یعنی واسطهٔ میان او و واجب‌الوجود کم‌تر بود، و مراد از سافل مقابل این. و ازین بحث لازم آید که عالی اشرف و اکمل بود، و سافل اخس و انقص.

سؤال. اگر گویند که: چرا نشاید که اراده به حسب خاصیت اقتضای اولویت یکی از طرفین نقیض کند، نه از برای غرضی.

جواب. گوئیم که اگر هر دو طرف نقیض به نسبت با اراده یکسان بود، محال بود که اقتضای او یکی از طرفین را اولی بود از آن طرف دیگر و اگر هردوطرف نقیض به‌نسبت با او یکسان نبود، بل یك‌طرف راجح بود، لامحاله این طرف راکه راجح بود مرجح بیاید. و هر بحث که در حصول یکی از طرفین نقیض کردیم در

حصول مرجح باز آید، و به‌تسلسل کشد.

سؤال. اگر گویند که چرا نشاید که ارادهٔ اقتضای یکی از طرفین نقیض کند بی‌حصول آن اولویت؟

جواب. گوئیم: مرید را ارادهٔ این اراده بود بی‌حصول اولویتی که راجع با مرید بود، چه حصول ارادهٔ معین به‌یکی از طرفین نقیض محال بود بی‌مرجحی، پس مرجح مقدم بود بر اراده. و هریکی از ما به بدیهه می‌دانیم که ارادهٔ ما در حاصل کردن افعال بعداز آن بود که تصور کنیم که فلا[ن] فعل مثلا مشتمل بود برفلان مصلحت [۲۴۴ ر] و نتوان گفتن که مطلق اراده، یعنی: اراده از آنجا که اراده بود، ارادهٔ معین، اقتضای یکی از طرفین نقیض کند. و اگرنه، لازم آمدی که همهٔ ارادتها چنین بودی. و معلوم است که همهٔ ارادتها چنین بود، پس معلوم شد که اراده از آنجا که اراده است اقتضای یك طرف نکند. و از این تقریر معلوم شد که ارادهٔ مطلق مرجح نتواند بود.

تنبیه: بدان‌که تا آنکه نشاید که فعل واجب‌الوجود را غرض و غایتی بود، واجب بود که او غایت جملهٔ موجود است بود. برای آنکه هر موجودی به‌حسب کمالی اولی که او را حاصل آمده بود، طاب کمالی ثانی کند که او را ممکن باشد. و درین طلب دائماً تشبه کند به کمالات حقیقی واجب‌الوجود به حسب آنچه مر او را ممکن و لایق بود. و تصور آن کمالات و عنصری او را کمالی بود، و عشق به‌حصول آن کمال بود او را شوق بود، و لامحاله آن شوق ارادی بود، اگر صاحبش را چنان بود، و اگرنه، طبیعی بود.

فصل سیوم دربیان غایت‌حرکات افلاك و اثبات‌عقول‌درضمن آن.

در بالا بیان کردیم که حرکات افلاك ارادی بود، و هر حرکتی که ارادی بود یا از تصور حسی پیدا شود، یا از تصور عقلی. و لامحاله هرچه از تصور حسی پیدا شود، داعی در آن حرکت یا

قوت شهوی بود، اگر غرض جذب منفعتی بود، یا قوت غضبی، اگر دفع مضرتی. چنانچه در همهٔ حیوانات مشاهده می‌افتد.

ولیکن نشاید که داعی بر حرکت فلك امری شهوی بود [۲۴۴ پ] یا امری غضبی برا[ی آ]نکه شهوت و غضب خاص به اجسامی بود که تغیر و انفعال درآن اجسام ممکن بود، تا از حالی ملایم متغیر شود به‌حالی غیر ملایم یا از حالی غیر ملایم به حالی ملایم. ولیکن گفتیم که: در افلاك نتواند بود که از جهت امری شهوی یا غضبی بود.

و چون نتواند بود که از جهت امری شهوی یا غضبی بود نتواند بود که از جهت تصور حسی بود. و چون نتواند بود که از جهت تصور حسی بود، لامحاله از جهت تصور عقلی بود. و چون از جهت تصور عقلی بود، لامحاله او را غرضی بود که آن مطلوب و مختار بود. و هر غرضی که مطلوب و مختار بود محبوب بود. و لامحاله دوام حرکت نبود الا از برای افراط در طلب. و افراط طلب نبود الا از برای افراط محبت که عشق عبارت از آن بود. پس لازم آید که باعث بر حرکت افلاك جز عشق نبود.

پس گوئیم که: معشوق افلاك در حرکات یا امری غیر موجود بود، یا موجود بود.

اگر امری غیر موجود بود، واجب بود که به‌حرکت موجود شود. و اگرنه لازم آید که نفوس افلاك که جواهر مجرده از ماده باشند طالب امری محال باشند، و این محال باشد. چون به‌حرکت موجود شود یا این بود یا وضعی با کیفی یا کمی، چه به‌حرکت جز این امور حاصل نشود. پس ذات یکی از این امور معشوق بوده باشد، ولامحاله چون برسد به‌معشوق از حرکت باز ایستد. ولیکن از حرکت باز ایستادن فلك محال بود، پس نتواند بود که امری غیر موجود بود.

و اگر امری موجود بود، معلوم است که حرکت نبود [۲۴۵ ر]

الا از برای حصول حالی مرمتحرك را. پس گوئیم: آن حال یا حالی بود از آن معشوق، مثل ملاقاتی یا مماستی. و اگرنه هماز طلب محال با انقطاع در حرکت فلك که گفتیم لازم آید. پس واجب بود که حالی بود که متعلق به اجسام بود. لکن واجب بود که آن مناسب و مشابه حال معشوق بود. و اگرنه، مطلوب نبود.

و چون حالی بود که مشابه حال معشوق بود، یا ثابت بود، یا غیر ثابت، نتواند بود که ثابت بود، و اگرنه، لازم آید که چون بدان برسد از حرکت باز ایستد. پس از جهت حالی مشابه معشوق بود که آن حال غیر ثابت بود. و چون چنین بود، به‌کمال آن حال نتوان رسید، الا به سبیل تعاقب یعنی یکی از پی دیگری بود.

و چون این مقرر شد گوئیم که آن معشوق که حرکت افلاك از جهت حالی بود که مشابه حال او باشد، یا واحد بود یا بسیار. نتواند بود که واحد بود، و اگرنه، لازم آمدی که همهٔ افلاك را اتفاق درجهت حرکت بودی، و چون بسیار بود نتواند بود که اجسام و لواحق اجسام بود. و اگرنه لازم آید که عالی حرکت از بهر سافل کند. و ما بیان کردیم که حرکت عالی از بهر سافل محال بود، چه لامحاله نفس فلك که محرك فلك است عالی‌تر از اجسام و لواحق اجسام بود. چه مراد از عالی بودن در این موضع عالی بودن به‌حسب مکان مراد بود، هم جائز نبود. و اگرنه، عدم تناهی در اجسام لازم آید.

و چون نتواند که اجسام و لواحق اجسام بود، لازم آید که غیر اجسام و لواحق اجسام بود. و غیر اجسام و لواحق اجسام یا نفس بود، یا عقل بود. نتواند بود که نفس بود چه اگر نفس بود لامحاله [۲۴۵ پ] نفس فلکی تواند بود، چه در بالا بیان کردیم که نفوس افلاك اشرف از نفوس ارضی است. و محال بود که اشرف حرکت کند از بهر اخس. و چون نفس فلکی بود یا همین نفس بود که حرکت ازو صادر شود، یا غیر این نفس.

نتواند بود که این نفس بود، چه حرکت شیء برای حال خودش بی‌اعتبار غیری محال بود، برای آنکه حال شیء که براین قصه بود حاصل بود شیء را، و حرکت سوی حاصل محال بود.

و همچنین نتواند بود که غیر این نفس بود. برای آنکه این غیر یا نفس فلك زیرین بود، یا نفس فلك زبرین. نتواند بود که نفس فلك زیرین بود، چه نفس فلك زیرین اخس بود ازو، و حرکت شریف از بهر خسیس بود. و همچنین نتواند بود که نفس زبرین بود، برای آنکه لازم آید که فلك اول را حرکت نبودی. و دیگر آنکه همه حرکات به‌یك جهت بودی.

و چون بیان کردیم که معشوق افلاك نتواند بود که نفس بود، واجب بود که عقل بود. پس لازم آید که عقول بسیار بود، به‌جهت اختلاف حرکات افلاك. چه اگر دو فلك را پیش یك عقل معشوق بودی. لازم آمدی که آن دو فلك را یا بیشتر هیچ اختلاف در کیفیت حرکت نبودی.

سؤال. اگر گویند: چرا نشاید که معشوق همهٔ افلاك یك چیز بود. ولیکن چنین نیست، چه حرکات افلاك هم بحسب جهت، و هم عقل بود، و تواند بود که نفس فلکی بود، و تواند بود که جسم بود. چه اتفاق حرکات بدین تقدیر وقتی لازم آمدی که طبیعت هریك از افلاك مانع نبودی [۲۴۶ ر] از اتفاق در حرکات.

جواب. گوئیم که جسم فلك از آنجا کـه جسم فلك است نه اقتضای حرکت به جهتی معین کند، و نه اقتضای وضعی معین. و اگرنه نقل از آن به‌قسم بودی. و چون جسم فلك از آنجا که جسم فلك است نه أقتضای حرکت معین کند، و نه اقتضای وضع معین، هر حرکت که ازو صادر شود، مقتضای ارادت نفس بود.

و چون مقتضای ارادت نفس بود، و ارادت همهٔ نفوس درهمهٔ افلاك یکی بود، لازم آید که حرکت همهٔ بر یك جهت و یك کیفیت بود، و آن چیز تواند بود که واجب‌الوجود بود، و تواند بود که

به‌حسب کیفیت مختلف بود، پس نتواند بود که معشوق یکی بود. و چون بیش از یکی بود، بسیار بود. و چون بسیار بود، و ثابت کردیم که نه جسم بود، و نه متعلق‌به جسم، لازم آید که عقل بود. و مطلوب این است.

فصل چهارم

بدان که جماعتی ظن بردند که معشوق همهٔ افلاک‌شاید بودکه یك چیز بود، که آن یا واجب‌الوجود بود، یا جوهر مجرد عقل، و حرکات افلاك از جهت تشبه بدان معشوق بود. لکن اختلاف در حرکات از برای نفع سافل که آن تحت فلك قمر بوده باشد. پس افلاك با اختلاف جهات در حرکات جمع کرده باشند میان مقصود و غرض خود و میان نفع سافل، چنانکه اگر شخصی خیر خواهد که به موضعی حرکت کند، و او را دو راه پیش آید که نسبت آن هر دو راه با او یکسان بود،امادر یك راه اگر حرکت می‌کند نفع به‌غیری می‌رسد؛ واجب بود که خیریت او آن راه را اختیار کند که در آن راه نفع بدان غیر رسد، [۲۴۶ پ] و اگرچه حرکت او نه از بهر نفع رسانیدن به آن غیربود، پس دور از کار نبود کـه حرکت افلاك از جهت تشبه به معشوق بود، و او به‌هرجهت و هر کیفیت که حرکت کردی مقصودش حاصل آمدی. اما در اختیار این جهات مختلف و کیفیات مختلف نفع رسانیدن به غیری محقق بود، پس واجب بود این اختلاف در جهات و حرکات و کیفیت.

این مذهب باطل است برای آنکه اگر جایز بود که عالی از بهر سافل جهتی یا کیفیتی معین در حرکت کند، جائز بود که خود نفس حرکت نیز از بهر سافل بود. و چون جایز نبود که نفس حرکت از بهر سافل کند، جایز نبود که اختیار جهت معین یا کیفیت معین از جهت سافل کند. چه چون عالی نشاید که فعل از بهر سافل کند، همچنانکه نشاید که نفس حرکت از بهر سافل بود، نشاید نیز که

اختیار جهت از بهر سافل بود.

تنبیه: چون بیان کردیم که سکون بر بسائط اثیری محال بود، خواه فلك بود و خواه کوکب و فلك، خواه محیط برزمین بود و خواه نبود، چه سکون برهر وضعی که فرض کنی او را اولی از وضع دیگر نبود، و همچنین بیان کردیم که حرکات آن بسائط نشاید که طبیعی بود، و نشاید که قسری بود، واجب بود که ارادی بود و لامحاله حرکت ارادی را غرضی بود.

و غرض نتواند بود که یك چیز بود. و اگرنه، لازم آمدی که اختلاف در حرکات نبودی؛ و نتواند بود که غرض امری از امور سافل بود، چه بیان کردیم که عالی فعل از بهر سافل نکند. پس لازم آید که معشوق افلاك و کواکب [۲۴۷ ر] عقول باشند.

و از این بحث معلوم شود که آنچه جماعتی ظن بردند که عقول نشاید که بیش از ده بود، ظنی کاذب بود.

دقیقه. واجب آید که هرکمال که عقول را ممکن بود بالفعل او را حاصل بود، برای آنکه اگر بعضی از آن بالقوة بود خروج آن کمال بالفعل بی‌واسطهٔ حرکات فلکی محال بود. و چون چنین بود نوعی از کمال او متعلق به جرم فلکی بود، پس‌از تحصیل آن کمال او را تعلق به جرم فلکی لازم بود. و چون او را تعلق به‌جرم فلکی لازم بود، او نفس بود، و ما اورا عقل فرض کردیم، این محال بود. پس واجب بود که همهٔ کمالات عقول عقول را به‌فعل حاصل بود.

فصل پنجم در بیان آنکه حرکت برچه وجه از نفوس فلکی پیدا می‌شود.

بدان‌که حال افلاك در صادر شدن حرکت از ایشان به‌حال انسان می‌ماند درصدور آن، چه همچنانکه بدن انسان منفعل شود در وقتی که تصور امری قدسی کند، و از آن انفعال هیأتی در نفس او حاصل شود که آن هیأت موجب حرکت دادن او بود مربدن را، و

همچنین نفوس فلکی منفعل شود از اشراقات قدسی که سبب لذات او بود، لذا انفعال هیأتی در نفس او حاصل شود که آن هیأت سبب حرکت فلك شود.

و همچنانکه انسان چون در وقتی که فکرهای عقلی کند، قوت خیال او از فعل خود باز نه‌ایستد، بل تمثیل صورتهایی کند که آنرا ماندگی بود با معانی که نفس ناطقه آنرا به‌فکرهای عقلی دریافته بود، و انفعالی در بدن او از تمثیل آن صورتها پیدا شود؛ همچنین جایز بود که جرم فلك را [۲۴۷ پ] قوتی بود به مثابت قوت خیال در انسان که از تصورات نفس ناطقهٔ او مرکمالات حقیقی را آن قوت تمثیل صورتهایی کند مناسب آن کمالات، و از آن تمثیل انفعالها در بدن فلك پیدا شود. و چون در بالا محقق شد که انفعال و تغییر در فلك به‌حسب کمیت و به حسب این و به حسب کیف محال بود، لازم آید که آن تغییر به حسب وضع در حرکت مستدیر بود. چه همهٔ انواع کمال که او را ممکن است بالفعل حاصل است، الا این نوع. و چون بهر وضعی که او را حاصل می‌شود، هم در آن حال او را وضعی دیگر ممکن بود، و نتواند بود که همه اوضاع او را با یکدیگر حاصل شود، تا خلاص به‌یك بار از قوت و امکان بیابد. چه اجتماع در وضع با یکدیگر محال بود، پس لازم آید که دائماً متحرك بود. چه اگر به‌یك وضع معین بازایستد، دیگر اوضاع او را بالقوه بمانند.

دقیقه. بدان که نفس‌فلك چون او را کمالی حاصل‌می‌شود نسبت‌به فعل آوردن وضعها بود که او را ممکن بود. لیکن آن کمال او را به‌نسبت با جسم فلك بود. و اما کمالی که او را به‌حسب ذات بود تشبه او به‌مبدأ و علت او که آن عقلی بوده باشد. و این تشبه بدان بود که در هر وضعی که به‌فعل‌می‌آید از قوت، او را خلاص از قوت امکان حاصل می‌شود که به‌نسبت با بدن او که جسم فلك‌است کمال بود، و به‌نسبت با آن عقل که مبدأ علت اوست تشبه بود. و حقیقت

دانستن آن تشبه به سبیل احمال بود نه به‌حقیقت. چه قوتهای بشری چون مبتلا بود به شواغل بدنی عاجز می‌آید از تصور ماهیت چیزها که بدو نزدیکتر است [۲۴۸ ر] از ماهیت آن اشیاء، چون کمالات حیوانی از حس و حرکت، و چون کمالات نباتی از غذا دادن و نمو پذیرفتن. و چون به‌کنه حقیقت آن اشیاء که بدو چنین نزدیك است، نمیتواند رسید به‌کنه حقیقت آن اشیاء چگونه تواند رسید. بلی در وقتی که نفس به‌کلی از بدن و هیأت بدن مجرد شود، حقیقت آن امور در یافتن او را ممکن نبود.

فصل ششم در بیان اثبات عقول بر وجهی دیگر.

بدان‌که دلیل براثبات عقول از وجهی دیگر گویند، وآن‌دلیل چنان بود که گویند که حرکت دهندهٔ افلاك حرکات او غیر متناهی بود، و قوت جسمانی را حرکات متناهی بود، پس لازم آید که حرکت دهندهٔ افلاك نه قوتهای جسمانی بود.

اما دلیل برآنکه حرکت دهندهٔ افلاك حرکات او غیر متناهی است، آنست که حرکت فلك علت زمان است، و زمان را نهایت نیست پس حرکت دهندهٔ افلاك را حرکتش نهایت نبود. و اما دلیل بر آنکه قوتهای جسمانی حرکات او متناهی بود، در بحث تناهی و لاتناهی بیان کردیم. و چون ثابت شد که حرکت دهندهٔ افلاك نه قوتهای جسمانی بود، لازم بود که یا نفس بود یا عقل. نتواند بود که نفس بود، برای آنکه نفس چون حرکت دهد جسم را، برای آنکه حرکت دهد که هر کمال که او را بالقوة بود بالفعل شود، و اگرنه، مستغنی بود از حرکت. و چون چنین بود، لازم آید که او در حرکت دادن محتاج بود به‌چیزی که او را همهٔ کمالات [۲۴۸ پ] بالفعل حاصل بود. تا ممکن بود که آن کمالات او را از قوت به‌فعل آورد. و آن چیز نشاید که هم نفس بود، و اگرنه، دور لازم آید یا تسلسل. و دور و تسلسل محال بود، پس لازم آید که آن چیز غیر

نفس بود. و آن چیز که غیر نفس بود و او را همهٔ کمالات بالفعل حاصل بود، عقل بود. پس حرکت دهندهٔ افلاك عقل بود، چه عقل آنست که او را همهٔ کمالات بالفعل بود. و چون چنین بود، صدور حرکات ازو محال بود. برای آنکه صدور حرکات نبود، الا از بهر آنکه بعضی از کمال که بالقوة بود به‌واسطهٔ حرکت بالفعل شود.

جواب گوئیم که: علت حرکت بودن عقل علت غائی بود، و علت حرکت بودن فلك علت فاعلی بود. آنچه ما گوئیم که: نشاید که عقل علت حرکت بود، مراد علت فاعلی بود. چه شاید بود که از عقل تحریکات نامتناهی به سبیل فیض در نفس فلکی پیدا شود. و از تحریکات که در نفس فلك پیدا شود، حرکات نامتناهی از جسم فلك پیدا شود. چه آنچه محال بود صادر شدن تحریکات نامتناهی از جسم بود، یا صادر شدن حرکات از عقل بی‌واسطه. اما آنچه از عقل تحریکات نامتناهی به‌واسطه صادر شود محال نبود.

فصل هفتم در اثبات عقول بر وجهی دیگر.

بدان‌که اثبات عقول درین وجه موقوف بود برآنکه نشاید که جسم علت جسم بود. یك دلیل خاص برای آنکه نشاید که جسم فلکی علت جسم فلکی شود، و دیگر دلیل عام یعنی نشاید که جسم علت جسم شود.

اما دلیل خاص [۲۴۹ ر] که نشاید که جسم فلکی علت جسم فلکی شود آنست که گوئیم که: اگر فرض کنیم که جسم فلکی علت جسم فلکی بود، لامحاله یا حاوی علت محوی بود، یا محوی علت حاوی. نتواند بود که حاوی علت محوی بود، برای آنکه اگر حاوی علت بود، لامحاله در وجود و شخص سابق بود بر محوی که معلول او بود. برای آنکه علت به تشخیص و وجود سابق بود بر معلول. و لامحاله چون اعتبار محوی یاحاوی کنیم، وجود محوی و واجب بودن او بعداز وجود حاوی و واجب بودن حاوی

بود، چه وجود معلول و واجب بودن معلول بعداز وجود علت و واجب بودن علت بود. و چون وجود محوی و واجب بودن او بعد از وجود حاوی و واجب بودن حاوی بود، لامحاله وجود محوی به نسبت با حاوی ممکن بود. و چون وجود محوی ممکن بود، عدم محوی ممکن بود. و چون عدم محوی ممکن بود، لازم آید که وجود خلاء ممکن بود. چه عدم محوی و وجود خلاء یا مقارن‌اندمقارنتی ذاتی، یا خود یك‌چیزاند که به دو اعتبار اختلاف دارند. ولیکن وجود خلاء ممتنع است، پس این محال بود. و این محال از آن لازم آید که فرض کردیم که حاوی علت محوی بود. پس محال بود که حاوی علت محوی بود. و همچنین نشاید که محوی علت حاوی بود، برای آنکه حاوی اشرف و اقوی بود از محوی، و همچنین قوی‌تر و عظیم‌تر از محوی، چه به‌حسب حجم و صورت حاوی زیاده بود از محوی. و چون حاوی [۲۴۹ پ] اشرف و اقوی بود از محوی. نتواند بود که محوی علت حاوی بود، چه در بالا بیان کردیم که اخس و اضعف علت اشرف و اقوی نبودت.

سؤال. اگر گویند برآن تقدیر که حاوی علت محوی نبود، هم امکان خلاء لازم آید، برای آنکه چون علت حاوی مقدم بود بر علت محوی، لازم آید که حاوی مقدم بود بر محوی. و چون حاوی مقدم بود بر محوی، امکان خلاء هم بر آن وجه که ثابت کردیم لازم آید.

جواب. گوئیم که: لازم نیست که چون علت حاوی متقدم بود برعلت محوی، حاوی متقدم بود بر محوی، برای آنکه درین صورت تقدم زمانی نیست. و معلوم است که تقدم حاوی بر محوی تقدم ذاتی نیست.

سؤال. اگر گویند که حاوی مقارن آن عقل است که علت محوی است، بدان معنی که هر دو از یك علت که عقل دیگر بود صادر شده‌اند، ولاشك محوی به نسبت با آن عقل که علت اوست

ممکن بود، پس به‌نسبت حاوی که مقارن علت او بود هم ممکن بود. و امکان خلاء هم برآن وجه که گفتیم لازم آید.

جواب. گوئیم که محوی به نسبت با آن عقل که علت اوست متأخر بود، و واجب نبود که چون به‌نسبت با آن عقل اوست متأخر بود به‌نسبت با حاوی متأخر بود. و چون به‌نسبت باحاوی متأخر نبود، امکان خلاء لازم نیاید.

سؤال. اگر گویند که چرا چون حاوی ومحوی مقارن‌یکدیگر بودند، حکم کردی برآنکه چون محوی ممکن بود و متأخر، لازم آید که خلاء ممکن بود، و متأخر. و چون علت محوی [۲۵۰ ر] که آن عقل بود، و جسم حاوی مقارن یکدیگرند، و حکم کردی برآنکه علت محوی متقدم است برمحوی؛ حکم نمی‌کنی برای آنکه حاوی متقدم بود بر محوی. و حاصل سؤال آنست که چرا آنچه نامتأخر است متأخر میگیری، و آنچه نامتقدم است متقدم؟

جواب. گوئیم که مقارنتی که میان محوی و امکان خلاء بود مقارنتی ذاتی بود. پس لازم آید که هر حکم که یکی از آن دو را لازم آید، آن دیگر را لازم بود. اما مقارنتی که میان حاوی و علت محوی بود، مقارنتی اتفاقی بود. و لازم نیست که هر حکم که یکی از آن دو امر که مقارنت میان ایشان نسبت اتفاق افتاده بود، حاصل آید، آن حکم مرآن دیگر را حاصل بود.

سؤال. اگر گویند که حاوی و محوی هر دو ممکن‌اند، پس امکان خلاء در موضع هر دو تصور نتوان کرد به‌امکان خلاء که در آن موضع ممکن بود، و محال که گفتیم لازم آید، چه خلاء جائی تصور توان کرد که مکانی تصور توان کرد. و این بعداز آن بود که حاوی را موجود فرض کنند با عد[م] محوی.

تنبیه: ازین همه ابحاث این معلوم شود که نتواند بود کـه اجسام فلکی بعضی علت بعضی بود. و اما دلیل برآنکه نشاید کـه

جسم علت جسم بود مطلقاً، آنست که گوئیم که: هیچ شك نیست که اجسام تأثیر که می‌کنند به‌صورت می‌کنند نه به‌ماده. برای آنکه او به‌صورت موجود بالفعل می‌شود، نه به‌ماده، بلی به‌ماده موجود بالقوة بود، و تا موجود بالفعل نشود ممکن نبود که فاعل تواند بود، و لامحاله تأثیری که صادر شود [۲۵۵ پ] از صورت به واسطهٔ وضع تواند بود.

چه صورت دو صنف بود: صنفی قائم به‌ماده و صنفی نه قائم به‌ماده، بل به‌نفس خود.

اما آن صنف که قائم بود به ماده چون صورت نوعی و صورت جسمی بود. و این صنف همچنانکه قوامش به ماده بود آنچه ازو صادر شود هم به‌واسطهٔ ماده بود. پس به‌واسطهٔ وضع تواند بود. چه آتش چیزی را گرم می‌کند که آن چیز را با جرم او ملاقاتی بود. و همچنین آفتاب چیزی را روشن کندکه مقابل جرم او افتاده بود.

و اما آن صنف که قائم نه به‌ماده بود، بل به‌نفس خود، چون نفوس ناطقه بود که به‌حسب ذات مفارق از ماده باشند، اما به‌حسب افعال مقارن بوند. و لامحاله او را جسمی بباید که تعلق او خاص بدان جسم بود در صدور فعل ازو، پس لازم آید که تأثیر او به‌واسطهٔ وضع بود. پس تأثیر همه صورتها به واسطهٔ وضع بود. و معلوم است که وضع میان هیولی و صورت که جزء جسم‌اند محال. پس او را تأثیر در هیولی و صورت محال بود، او را تأثیر در جسم محال بود، چه هرچه علت چیزی بود، اول علت اجزاء چیز بود. چه اگر اجزاء ازو مستغنی باشند، آن چیز از او مستغنی باشد. پس محال بود که جسم علت جسم بود.

و چون نتواند بود که جسم علت جسم بود، لازم آید که علت او نیز غیر جسم بود. و نشاید که واجب‌الوجود بود، چه در واجب‌ـالوجود هیچ کثرت تصور نتوان. و در جسم کثرت هست، برای آنکه حرکت است از ماده و صورت، و محال بود که واجب‌الوجود

که [۲۵۱ ر] درو هیچ کثرت به‌هیچ وجه نیست، و از کل وجوه واحد است، چیزی که درو کثرت بود صادر شود.

پس لازم آید که جوهری مفارق بود، و جوهر مفارق یا نفس بود، یا عقل، نتواند بود که نفس بود، برای آنکه بیان کردیم که تأثیر او به واسطهٔ جسمی بود که آن جسم را وضعی با اجزاء جسم ممکن بود. و ما گفتیم که وضع با اجزاء جسم محال بود. پس عقل بود، و مطلوب این است.

باب دوم در بیان کیفیت ترتیب موجودات

و آن هشت فصل بود.

فصل اول در بیان آنکه از یك‌چیز واحد به‌حسب جهات مختلف شاید که بسیار چیز صادر شود.

و ما گفتیم که آنچه اول ازو صادر شود عقل بود، پس حال از دو وجه بیرون نبود: یا چنان بود که از آن عقل همچنین بیش از یك چیز صادر نشود و از آن چیز همچنین یك‌چیز دیگر یا چیزی که جائز نبود که از یك علت دو معلول صادر شود، تا معلولی که درو ترکیبی بود، یا چنین نبود.

اما وجه اول محال بود به دو دلیل:

دلیل اول آنکه اگر چنان بودی که از هر چیزی بیش از یك چیز صادر نشدی، لازم آمدی که جسم را وجود نبودی. برای آنکه جسم مرکب است از ماده و صورت، و هیچ علت یکدیگر نیستند.

و دلیل دوم آنست که گوئیم که: اگر چنان بودی که از هر چیزی بیش از یك چیز صادر نشدی، لازم آمدی که دو موجود نتوانستی یافتن که نه در یك سلسلهٔ علت و معلول بودندی. و اگر همهٔ موجودات در یك سلسلهٔ علت و معلول بودندی، [۲۵۱ پ]

لازم آمد ی که هر دو موجود که بودی، مثلا چون انسان و فرس، لامحاله که یك معلول بودی، و دیگر علت خواه به واسطه و خواه بی واسطه. و چون چنین بودی، لازم آمدی که چون انسان معدوم شدی، فرس شدی. چه بدین تقدیر به‌ضرورت یکی از آن دو علت بود، و دیگر معلول، ولیکن چنین نیست. چه بسیار از موجودات توان یافتن که هیچ ترتیب در علت و معلول میان ایشان نتوان یافتن، مثلا چون سواد و بیاض و فلك و زمین و انسان و فرس.

و چون وجه اول محال بود، واجب بود که وجه دوم حق بود. یعنی جائز بود که ازیك‌چیز بیش‌از یك چیز صادر شود، و آن چیز که ازو بیش‌از یك چیز صادر شود، نشاید که از کل وجوه واحد بود. چه بیان‌کردیم که از چیزی که از کل وجوه واحد بود، نشاید، و آن کثرت که درو بود یا همه از ذات او بود یا همه از علت او بود، یا بعضی از ذات او بود و بعضی از علت او.

نشاید که همه از ذات او بود، و اگرنه‌لازم آیدکه معلول‌نبود. چه اگر معلول بود، جهت معلول بودن او نه از ذات بود. پس همهٔ کثرت او را ذاتی نبود، و ما آنرا ذاتی فرض کردیم. این محال بود.

و همچنین نشاید که همهٔ کثرت او از علت بود. و اگرنه، لازم آمدی که در هیچ موجود کثرتی تصور نتوان کرد، چون مبدأ اول که در واجب‌الوجود است درو هیچ کثرت نبود، چه چنان فرض کردیم که همه کثرت از جهت علت بود، و محالیت این‌قسم هم ظاهر است. پس لازم آید که بعضی از آن کثرت [۲۵۲ ر] از جهت او بود و بعضی از علت.

نکته. نشاید که همهٔ افلاك از عقل آخر صادر شود، یعنی نشاید که سلسلهٔ عقل به آخر رسد، و بعداز آن از عقل آخر همهٔ فلکها و عناصر صادر شود. چه معلوم است که هر فلکی را معشوقی خاص بود که آن معشوق عقلی بود که آن عقل علت او بود. پس واجب بود که سلسلهٔ عقول و اجسام با یکدیگر صادر می‌شوند از جهت

کثرتی که در علت او بود، و آن کثرت لامحاله بعضی از ذات علت بود و بعضی از علت علت او. پس واجب بود که نظر کنیم و همهٔ فکر برآن گماریم، تا روشن شود که آن کثرت برچه وجه در عقل تصور توان کرد، و کدام از آن کثرت نسبت به‌علت تواند کرد، و کدام نسبت به ذات توان کرد، و به‌کدام نسبت ازین‌دو نسبت عقل صادر شود، و به‌کدام فلك و چگونه منتهی شود به عالم کون و فساد، و برچه وجه این همه تغییر در عالم کون و فساد پیدا شود.

فصل دوم در بیان کثرتی که در عقل تصور توان کرد.

بدان‌که کثرتی که در عقل تصور توان کرد این بود: هویت و وجود و امکان به ذات و وجوب به‌غیر و تعقل ذات خود و تعقل مبدأ اول. و لفظ عقل این همه اعتبارات را فرا گیرد، چندی به‌تضمن و چندی به التزام. لیکن معلول او بیش از یکی نبود. اما ثبوت هویت و وجود او را روشن است. چه عقل موجود است، پس او را وجود بود. و چون موجود بود، بی‌شك او را هویتی بود. و وجود در عقل تابع هویت بود، [۲۵۲ پ] لیکن در خارج هویت تابع وجود، چه اگر فاعل شيء را موجود نکند، هیچ نبود اصلا. و اما ثبوت امکان به ذات و وجوب به‌غیر برای آنکه چون نظر به ماهیت او کنیم به‌قیاس با وجود ممکن بود، پس امکان او را ثابت بود و به‌قیاس با مبدأ اول واجب به‌غیر بود. پس وجوب به‌غیر او را ثابت بود. و اما ثبوت تعقل خود و تعقل مبدأ اول مجردند از ماده، و هرچه مجرد بود از ماده لامحاله تعقل آن توان کردن، پس تعقل ذات خود و تعقل مبدأ تواند کردن.

و بباید دانست که هویت و امکان در معلول اول از اعتبارات بود که به‌نسبت با ذات خودش ثابت بود، لیکن از آنروی که بالفعل بود. و تعقل مبدأ اول و وجوب بالغیر به‌نسبت مبدأ اول او را ثابت بود. پس از این اعتبارات چهار به‌نسبت با خودش ثابت بود: و آن

هویت و امکان و وجود و تعقل ذات خود بود. و دو به‌نسبت با مبدأ اول که آن وجوب بالغیر بود، و تعقل مبدأ اول بود.

سؤال. اگر گویند که: این امور شش‌گانه از اعتبارات عقلی است، آنرا وجود نبود. و چون موجود نبود، نتواند بودکه علت‌امور موجود بود.

جواب. گوئیم که: علت ذات عقل بود که آن جوهر بسیط [۲۵۳ ر] فعال بود، و این اعتبارات که گفتیم شرایط بود. و شاید بود که شیء واحد به حسب اعتبارات عقلی که آن اعتبارات مختلف بود، علت اشیاء مختلف بود. و تحقیق این بحث در بالا رفته است.

فصل سیوم در بیان کیفیت صدور عقل و فلك.

چون معلوم است که عقل اشرف بود از فلك، و لامحاله آن حال که معلول را به‌نسبت با علت بود شریف‌تر از آن حال بود که معلول را به نسبت با ذات خود.

و معلوم است که چون دو معلول باشند که یکی اشرف بود از دیگر، و آن هر دو معلول نسبت به دو علت بود که همچنین یکی اشرف بود از دیگر، واجب بود که نسبت معلول اشرف به‌علت اشرف کنند، و نسبت معلول اخس به‌علت اخس. برای آنکه به بدیهه می‌دانیم که اگر دو علت در شرف یا در خست متساوی باشند، محال باشد که یکی از آن اقتضای شریف کند، و دیگر اقتضای خسیس.

پس لازم آید که معلول اول که آنرا عقل اول خوانند بدان دو اعتبار که به‌نسبت با مبدأ اول بود، و آن وجوب به‌غیر و تعقل مبدأ اول بود، علت عقلی دیگر که آنرا عقل دوم خوانند بود. و بدان اعتبارات که به‌نسبت با ذات خود بود، و آن هویت و وجود و امکان و تعقل خود بود، علت فلك اول بود.

و فلك اول را جرم و نفس بود، و معلوم است که نفس فلك اشرف از جسم فلك بود، پس لازم بود که بدان دو اعتبار [که] او

بالفعل بود، علت نفس فلك بود، و بدان دو اعتبار دیگر که اخس است، و آن امکان و هویت است، چه بدین دو اعتبار او بالقوه بود، علت [۲۵۳ پ] جوهر فلك بود و همین اعتبارات اشرف بود لامحاله از بعضی، پس هم برین وجه مذکور به‌جهت اشرف عقل ازو صادر شود، و به‌جهت اخس فلك، تا آنگاه که نه عقل و نه فلك هم بدین ترتیب تمام شود.

و ازین عقل نهم همچنین به‌جهت اشرف عقل پیدا شود که آنرا عقل فعال خوانند، و مدبر عالم کون و فساد بود، به‌جهت اخس عناصر چهارگانه برآن وجه که در فصل دیگر یاد کنیم.

و چون هر فلکی و عقلی از اختلاف که در ذات عقلی تصور توان کردن، حاصل آید، لازم نبود که هر اختلافی که در ذات عقلی تصور توان کردن موجب عقلی و فلکی بود، تا عقول و افلاك نامتناهی لازم آید.

و بباید دانست که یقین نیست آنچه گوئیم که: عقل اول علت فلك اول بود، چه تواند بود که میان عقل اول و این عقل که فلك ازو صادر شده بود عقل نامنحصر بود. و همچنین آنچه میان اجسام سماوی که آن طبیعت مقتضی حرکت مستدیر بود، و آنرا طبیعت خامسه خوانند، پس لازم بود که آن طبیعت خامسه که مقتضی حرکت مستدیر بود، او را تأثیر بود در موجود گردانیدن آن ماده که مشترك بود میان اجسام عالم کون و فساد.

و همچنین واجب بود که نسبت قبول کردن آن‌ماده مرصورتهای مختلف را به طبیعتهای مختلف کنند. و طبایع که مختلف بود در افلاك لامحاله صورتهای افلاك بود چه صورت در فلکی به‌طبع مخالف صورت فلکی دیگر بود. پس لازم بود که اختلاف صورتها را در افلاك تأثیر بود [۲۵۴ ر] در مستعد گردانیدن آن مادهٔ مشترك به‌حسب استعدادات مختلف مرقبول صورتهای مختلف را که در عالم کون و فساد بود. چه مخصوص بودن ماده به‌صورتی دون صورتی

بی‌آنکه او را استعدادی خاص بود که بدان استعداد او را این‌صورت خاص اولی بود از صورتی دیگر، محال بود.

و تواند بود که این استعداد بعضی از اجسام عالم کون و فساد را از بعضی حاصل آید. چنانکه هوا را از ملاقاتبا آتش حاصل شود. چه چون هوا ملاقی آتش شود، او را استعدادی حاصل آید که آن استعداد سبب قبول صورت آتش و رها کردن صورت‌هوائی گردد. و چون مواد را استعدادات مخالف به معاونت حرکات افلاك حاصل آید، لامحاله استحقاقهای امور مختلف ظاهر شود. پس لازم آید که از عقل فعال که مدبر عالم کون و فساد است صورتهای مناسب آن استحقاقها بود به‌وجود آید.

پس بدین وجه عناصر چهارگانه که اصول عالم کون و فساد است درین عالم پیدا شود. و این مسئله از غوامض علوم بود.

و این تقریر که نقل از شیخ کردیم هم از ضعفی خالی نیست. و چون ناظر در آن تأمل نماید بر وجه اتم لامحاله آنرا دریابد.

سؤال. اگر گویند که: در بالا بیان کردیم که جسم و لواحق جسم نشاید که علت بود، و درین صورت طبیعت جسمانی افلاك را جزء علت ماده و صورت اجسام عالم کون و فساد ساختی؟

جواب. گوئیم که: طبیعت جسمانی درین صورت جزء علت وجود ماده [۲۵۴ پ] و صورت عالم اجسام نساختیم، بل او را جزء علت قبول کردن اجسام تغییر و حرکت را ساختیم، و ازین هیچ محال لازم نیاید.

فصل پنجم در بیان کیفیت صدور مرکبات.

بدان‌که چون عناصر چهارگانه براین وجه که تقریر کردیم موجود شود، به‌حسب آمیختن و ممترج شدن ایشان با یکدیگر کاینات پیدا شود:

اول کاینات که از آمیختن ایشان با یکدیگر پیدا شود از بخارو

دخان و شهب و مثل آن، چنانکه در موضع خود بیان کردیم.

و بعدازآن کاینات که از آن به‌کمال نزدیکتر بود، چون‌معادن و نبات و حیوان.

و سبب آمیختن آن عناصر با یکدیگر حرکاتی بود که در آن عناصر پیدا شود، و به واسطهٔ حرارت و برودت که آن حرارت و برودت از اختلافات اوضاع‌اجرام سماوی و حرکات مختلف انسان حاصل آمده بود. و چون آن حرکات در عناصر پیدا شود لامحاله مزاجهای مختلف به حسب انواع و اجناس و اصناف و اشخاص که هریك را استعدادی خاصی بود در قبول صورتی خاص حاصل آید. چه مزاجی خاص که استعداد قبول صور معدنی بخشد مثلاً غیر مزاجی دیگر بود که استعداد قبول صورت نباتی بخشد.

و سبب آن استعدادها حرکات سماوی و ارضی بود، و سبب آن صورتهای مختلف و نفوس عقل فعال بود. پس اجرام سماوی دائماً استعداد بخش مادهای عالم کون و فساد بود، و عقل فعال صورت نفس. و بدین هر دو فیضان [۲۵۵ ر] نظام و ترتیب وجود عالم کون و فساد براین وجه که موجود است مضبوط و محفوظ ماند. و فیضان نظام و ترتیب که محض خیر است در حقیقت از واجب‌الوجود بود، اگرچه ظاهراً از عقل فعال و اجسام سماوی تصور توان کرد. چه همهٔ کمالات و خیرات که بر جمیع موجودات فایض است مبدأ وعلت آن جز واجب‌الوجود نتواند بود، بلی چندی به واسطه بود و چندی بی‌واسطه، چنانکه معلوم کردی.

و بباید دانست که فیض مبادی عالی که واجب‌الوجود بود و عقول، جز عام نبود. پس معلوم است که بخل از آن طرف نتواند بود.

و بعضی از کمالات که مربعضی از مواد را حاصل نشود، از قصوری بود که در آن ماده بود. چه آن ماده که نوعی از حشرات چون مگس و کرم از آن پیدا شود،اگر او را استعداد قبول صورتی از آن کامل‌تر بودی لامحاله آن صورت کامل‌تر از مبادی بر او

فایض شدی. پس لازم آمد که عالم براین وجه که افتاده است در غایت تمامی و کمال بود.

و بباید دانست که واجب‌الوجود، و عقول به ذات اقتضای فیضان آن کمالات کنند، همچنانکه آفتاب به ذات اقتضای فیضان نور کند. و همچنان فیضان نور او در محلهای‌مختلف اثرهای مختلف با دید آورد، فیضان کمالات واجب‌الوجود و عقول در اشیاء مختلف اثرهای مختلف ظاهر کنند. پس لازم آید که از عقل محال بود که چیزی که موجود نبوده باشد به‌وجود آید از برای استعدادهای مختلف که در محلها و قوابل آن چیز بود، [۲۵۵ پ] و اختلافات در آن استعدادات، چنانکه بیان کردیم جز به‌حرکات‌افلاك واختلافات اوضاع آن محال بود.

فصل ششم در اشاره به مبدأ و معاد موجودات.

بدان‌که مراتب بدوموجودات بعد از مبدأ اول، چهار مرتبه بود: مرتبهٔ عقول از عقل اول تا عقل آخر که آنرا عقل فعال خوانند. و بعداز آن مرتبهٔ صور اجسام از صورت فلك اعلی تا صورت عناصر. و بعداز آن مرتبهٔ هیولی اجسام از هیولی فلك‌اعلی تا هیولی‌مشترکه اجسام عنصری. و انتهای این مراتب به هیولی عالم عناصر بود.

و اما مراتب موجودات درحال عود، یعنی توجه به‌کمال بعداز آنکه توجه ازو کرده بود پنج بود: اول مرتبهٔ اجسام بسیط بود از فلك اعلی تا ثخن زمین، و بعداز آن مرتبهٔ صورها بود که بعداز ترکیب عناصر با یکدیگر حاصل آید، چون صورتهای معدنی و هرچه نزدیك بدان بود. و بعداز آن مرتبهٔ نفوس نباتی به حسب انواع و اشخاص مختلف. و بعداز آن مرتبهٔ نفوس ناطقهٔ مجرد انسانی.

و نازل‌ترین مرتبه‌های این نفوس مرتبهٔ عقل هیولانی بود. و یکی ازین مرتبه‌ها مرتبهٔ عقل بالملکة، و عقل بالفعل بود. و عالی‌ترین مرتبه‌های او مرتبه عقل مستفاد بود.

پس معلوم شد که وجود را چون ابتداء از واجب‌الوجود کنند، لامحاله هر مرتبه‌ای که به‌زیر می‌آید ناقص‌تر می‌شود، چنانکه در مراتب بدو ظاهر شد. تا آنکه به مرتبهٔ هیولی عناصر میرسد.

و چون ابتداء از اجسام بسیطه کنند لامحاله هر مرتبه [۲۵۶ ر] بعداز آن بود تمام‌تر شود. چه مرتبه‌ای که بعداز آن بود به‌حسب امتزاجات که نسبت نزدیکی به واحد حقیقی بود از جهت قرب او به اعتدال تمام‌تر بود. تا آنگاه که بدان درجه رسد که قبول تدبیر نفس ناطقهٔ انسانی کند که او را استعداد در رسیدن به‌درجهٔ عقل مستفاد که عبارت از حاصل آمدن صور معقولات درو بود بر وجهی که مشاهدهٔ آن کنند میسر شود.

فصل هفتم در بیان مثل افلاطون.

بدان‌که مذهب افلاطون حکیم و بسیار از حکماء که برو مقدم بوده‌اند از حکماء یونان و حکماء فرس، آنست که هر نوعی را از انواع جسمانی مثال کلی هست در عالم عقل. و تقریر این مرام محتاج بود به بسطی تمام در کلام تا چنانکه مذهب ایشان است معلوم شود.

بدان‌که این طایفه چنین گویند که چون ما نظر در اجسام نباتی کردیم مثلا درو بسیار فعلها یافتیم مثل تصرف در غذا و نشو و نما و تولید، و در هریکی ازین فعلها بسیار حکمت غریب و صنع بدیع که هیچ از آن نسبت به‌قوتی از قوتها که او را ادراك نبود، و نبات را ثابت کنند نتوان کرد. چه تصرف در غذا برآن وجه که جدا کند آنچه او را صلاحیت جزء بدن بود از آنچه او را این صلاحت نبود مرقوتی را که حال در جسم نبات بود و او را هیچ ادراك نبود، محال می‌نمایند.

و همچنین محال تواند بود که فعل نشو و نما براین وجه که در همهٔ اجزاء بدن او یکسان بود، نسبت به‌چنین قوتی توان کردن.

و همچنین محال بود [۲۵۶ پ] که فعل تولید که یك شعبه ازو صورت بخشیدن اعضاء و شکل او با دید آوردن بود برین وجه که چندین حکمت عجیب و آثار بدیع درو بود چنانکه در تشریح مذکور بود، نسبت به‌قوتی که او را شعور نبود نتوان کرد.

پس لازم آید که نسبت آن فعلها به‌موجودی مجرد کنند که او را قوت ادراك بود. و هر موجودی که او را قوت ادراك بود لامحاله یا حال بود یا مجرد نتواند بود که آنچه فاعل صدور این افعال غریب و حکمتهای عجیب بود حال بود در جسم نباتی. برای آنکه لامحاله اجسام نباتی را تحلیل دم به‌دم ظاهر است. و چون تحلل در اجسام نباتی بود، لا محاله تحلل درآن قوت که فاعل در اجسام نباتی حال بود لازم آید. و چون تحلل در آن قوت که فاعل در اجسام نباتی بود ظاهر شود، صدور این افعال بر وجهی که هیچ تفاوت درو نبود محال بود. چه چیزی که او را تبدل و تحلل بود نسبت حفظ مزاج و بقاء نظام در همهٔ احوال بدو کردن محال بود. ولکن در همهٔ احوال حفظ مزاج و بقاء نظام موجود است، پس نسبت به‌قوتی که در نباتی بود نتوان کردن.

پس لازم آید که آن قوت مجرد بود. و این قوت مجرد را پرورندهٔ نوع خوانند. و گویند هرنوع را از نبات قوتی مجرد مدرك قائم به‌ذات بود که آن قوت پرورندهٔ آن نوع بود. و همچنین افعال که از حیوانات صادر شود نسبت به‌قوتهای حیوانی نکنند، بل نسبت به مثل آن قوتها که یاد کردیم کنند و گویند: هریك را از انواع [۲۵۷ ر] حیوانات نخستین قوتی مجرد مدرك قایم به‌ذات بود که پرورندهٔ آن نوع بود. چه در حیوان آن همه افعال غریب و حکمتهای بدیع که در نبات یابند بود و زیاده. و هم بدان دلیل که گفتیم نسبت به قوتی که حال دربدن حیوان بود نتوان کرد. پس لازم آید که نسبت به‌نفوس مجرد کنند برآن وجه که یاد کردیم.

و همچون در انسان آن افعال غریب و حکمتهای عجیب نسبت

به‌نفس ناطقه او نکنند، بل نسبت به قوتی مثل آن قوتها که گفتیم کنند، و چنین گویند. که آن فعلهای غریب چگونه نسبت به‌نفس ناطقهٔ او توان کرد، و حال آنست که نفس او از این تعلقها وتدبیرها که یاد کردیم غافل بود، و چنین که اشخاص هرنوعی خواه نبات و خواه حیوان و خواه انسان مثالها و سایه‌های آن قوت مجرد بود که او را پرورندهٔ نوع خوانند، لامحاله چندان که نوع شریف‌تر پرورندهٔ نوع شریف‌تر، و گویند که: پرورندهٔ این نوعها چون مجرد بود یا نفس بود یا عقل.

نتواند بود که نفس بود، چه نفوس را واجب بود که تألم به تألم بدنها حاصل آید، و صاحب نوع که پرورندهٔ نوع بود متألم به تألم نوع نبود.

و دیگر آنکه نفس را تعلق به‌یك بدن بیش نتواند بود، و پرورندهٔ نوع را تعلق به همهٔ اشخاص نوع بود. پس لازم آید که عقل بود.

و این طایفه تعجب کنند از گروهی که انکار ایشان کنند، و گویند که منکران این مذهب تأمل نکنند که چندین‌گونه عجیب با ترتیبهای لطیف در یك پر طاوس [۲۵۷ پ] چگونه نسبت توان کردن به مزاجهای مختلف که در آن پر بود.

و این طایفه همهٔ موجودات جسمانی را خواه جواهر و خواه اعراض، از قوت عقلی که پرورندهٔ آن نوع بود ثابت دارند، تا حدی که گویند: انجذاب روغن به آتش در چراغها نه از جهت ضرورت عدم خلاء بود، و نه از جهت آنکه آتش به خاصیت روغن را به‌خود می‌کشد، بل از جهت تدبیر بود، پرورندهٔ نوع آتش بود که حافظ بود، و صورت صنوبری چراغ را بود.

و اهل فرس عظیم مبالغه کنند در تعظیم پرورندهٔ نوعها، و در همهٔ احوال استعانت بدیشان کنند.

و محققان آن طائفه گویند که پرورندهٔ نوع که موجود شده

است نه از برای آن موجود شده است تا مثال و قالب بود مر اشخاص نوع را، چه پیش این طایفه انواع جسمانی و اعراض که قائم بود به اجسام سایه‌ها و مثالهای آن قوتهای عقلی و میان آن انواع نبود در شرف و کمال. چه آن قوتهای عقلی کـه مجرد از ماده بود اشرف بود.

و همچنین گویند که: چگونه واجب‌الوجود در موجـود گردانیدن اشیاء محتاج بود به مثال تا آن مثال او را دستوری بود در صنع، چه اگر او را در موجود گردانیدن اشیاء احتیاج به مثال بود، در موجود گردانیدن مثال همچنین احتیاج بود به مثالی دیگر. و همچنین درموجود گردانیدن آن مثال احتیاج به مثالی دیگر، و به تسلسل کشد.

و دیگر آنکه لازم آید که [۲۵۸ ر] آنچه مثال و قالب آن از بهر او موجود گردانیده‌اند اشرف و اکمل بود از مثال و قالب، ولکن نتواند بود که انواع جسمانی اشرف و اکمل بود از عقول. پس لازم آید که پرورندهٔ نوع را که موجود کرده‌اند از برای امثال اشخاص جسمانی موجود کرده‌اند، بل اشخاص جسمانی اثری و سایه‌ای بود از آن.

و این جواهر عقلی را که‌یادکردیم که ایشان آنرا پرورندهٔ انواع خوانند، در کتب تعبیر از آن به مثل افلاطون کنند. و این جواهر یا آنکه اصناف او در عالم اجسام جز مرکب نبود، لازم آید که قابل فساد نبود به هیچ نوع، چنانکه معلوم شد که: جواهر عقلی را فساد و تغیر ممکن نبود. والله‌اعلم.

فصل هشتم در تمامی بحث در مثل افلاطونی باید دانست.

که مثال چیز واجب نبود که از همه وجهی مانند چیز بود. چه صورت انسانی که در ذهن حاصل آید بی‌شك مثال انسان است که در خارج مجرد از ماده و مقدار نبود. و چنان معلوم باید کرد

که هرچه او قائم به‌ذات خود بود درین عالم در عالم عقل جوهری عقلی بود که آن چیز در این عالم مثال او باشد. پس لازم نیاید که حیوان از عالم مثال او باشد، واجب بود که هر یکی از صفتهای او مثلا چون حرکت کردن و سیاهی یا سفیدی یا درازی یا کوتاهی در آن عالم جوهری عقلی بود که آن صفتها مثال او بوده باشد. چه هریك از این صفتها به‌نفس خود قائم نباشد.

و همچنین چون شکر را مثلا در عالم عقلی جوهری که شکر درین عالم مثال او بوده باشد، و واجب نبود که [۲۵۸ پ] طعم او را و لون او را در آن عالم جوهری عقلی که آن صفتهای مثال او بوده باشد. چه هریك از طعم‌و لون به‌نفس خود قائم نباشند، بل لازم بود که در عالم عقل حیوان را با همه اوصاف، و شکر را با همه اوصاف، جوهری عقلی که مناسب او و همه اوصاف عقلی بوده باشد.

و اگرچه درین عالم مثال آن ماهیات عقلی محتاج باشند به ماده. چه همچنانکه صورتهای‌که در نفس حاصل می‌شوند، اعراض باشند، و قائم به‌نفس خود نتوانند بود، و اگرچه صورتها جواهر باشند که در خارج قایم به‌نفس خود باشند. مثالهای آن جواهر عقلی که آنرا پرورندهٔ انواع خوانند، از جهت نقصانی که دارند درین عالم بی ماده و مقدار نتوانند بود، و اگرچه در عالم عقل مجرد از ماده و اعراض باشند.

و همچنانکه صورت انسان مثلا در عقل مجرد بود از ماده و در خارج مجرد نبود، این جواهر عقلی به‌ذات مجرد باشند. و اصناف ایشان که به‌مثابهٔ سایه و شعاع نور این جواهراند غیر مجرد باشند، و لامحاله هریك از آن جواهر عقلی مطابق همهٔ اصناف و اشخاص او بود که در کتب یاد کردند، پس کلی بود. و اینست بیان مثل افلاطون.

حکایت، نقل کنند از افلاطون و هرمس و آغاثاذیموس و سقراط و انباذقلس و از حکماء فرس با جمعهم که در وقتی که خود را از ظلمات بدن دور کرده‌اند، آن جواهر عقلی را مشاهده کرده‌اند.

و چنین گفته‌اند که این احوال از امور ذوقی بود نه برهانی، تا برآن دلیل گوئیم. و بی‌شك اموری که به‌سبیل ذوق دریابند [۲۵۹ ر] اعتماد برآن کم از اموری که به‌سبیل برهان یافته باشند نبود. پس هیچ‌معترض ض‌را نرسد، که انکار آن کند.

چه چون بیشتر حکما در علم هیأت اعتماد برقول بطلمیوس[۱] کنند، چون دعوی مشاهده کند در بعضی اوضاع، و هیچ اعتراض برآن نکنند، و اگر کسی اعتراض کند، ناپسندیده دارند. پس طالبان کمال در طلب کمال و تحقیق حقایق اعتماد برقول آن طائفه که رؤسای حکمااند کنند، اولی بود. و اگر کسی براین اعتراض کند، از طریق انصاف دور بود.

و هم مثل آن ادراك محرر این اوراق[۲] را در زمان خلوات و هنگام اجتناب از امور بدنی بسیار اتفاق افتاده بود، و تا چند نوبت که این اتفاق می‌افتاد، چون اقامت برهان گاه‌گاه متشکك می‌بود، لکن چون بسیار کرت اتفاق مراجعت افتاد و هم براین وجه ادراك می‌کرد؛ برآن اعتمادی هرچه تمام‌تر کرد، و این ساعت چنان بود که بی‌آنکه اقامت دلیل برآن توان کرد، چنان جازم بود که در آن به‌هیچ وجه از آن اعراض ننمایند.

تنبیه. بنابر مذهب این طایفه لازم آید که هرچه جسم بود و جسمانی منقسم شود به دو قسم.

قسم آنکه او را تعلق به اجسام بود، و آن نفس بود.

و قسمی آنکه او را تعلق به اجسام نبود و آن عقل بود. و لامحاله پرورندهٔ نوع از این قسم بود، برای آنکه اگرچه او را عنایت به‌حال نوع بود بر وجهی که ازو و از بدنی شخصی‌معین حاصل‌شود.

پس عقل پیش این طایفه منقسم به دو قسم شود:

قسمی که در سلسلهٔ طولی افتاده بود، و آن عقول بود[۲۵۹ پ] که پیش از این یاد کردیم.

۱ــ انواریه ص ۳۵. ۲ــ همانجا ص ۳۶.

و قسمی که پرورندگاه انواع بوند، و آن این عقول بود که درین فصل یاد کردیم. پس بدین تقدیر عقول را حصر نتوان کرد. و نفس نیز منقسم به دو قسم شود: قسمی که تعلق او دایم بود، و آن نفوس انسانی بود. و این طائفه پرورنده اشخاص هرنوعی را به‌کلی آن نوع خوانند.

و بباید دانست که مراد ازکلی درین موضع نه آن بود که نفس تصور او مانع نبود از شرکت، بلی مراد آن بود که او اصل نوع بود، و نسبت همه اشخاص نوع با او یکی بود، و حاصل کننده کمال اشخاص نوع بود، و نگهدارندهٔ نوع بود به اشخاص.

و چون در سخنان متقدمان یابند که گویند که: اصحاب انواع ابدی و ازلی بود، مراد آن جوهر بود.

و آنچه در سخنان هرمس آمده است که: «ذاتی روحانی معارف را فائض می‌گرداند برمن، گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طبیعت تمام توام» مر او پرورندهٔ نوع بود که گفتیم.

باب سیوم در بیان علم و دیگر صفات واجب‌الوجود و علم انواع مجردات

و آن نه فصل بود.

فصل اول در بطلان اتحاد.

قومی از متقدمان گمان برده‌اند که ادراك به اتحاد میان مدرك و مدرك حاصل آید، و اتحاد عبارت بود از آنکه شیء واحد شیء واحد دیگر بود.

و این مذهب باطل است از چند وجه:

اول آنست که گوئیم که: در حال اتحاد یا مدرك و مدرك هردو موجود بود، یا یکی موجود بود. اگر یکی موجود بود، هم

اتحاد نبود. اگر هردو موجود بود، اتحاد با دو بودن محال بود. و اگر یکی موجود بود، هم اتحاد نبود، بل عدم یکی بود و وجود یکی [۲۶۵ ر]

وجه دوم آنست که گوئیم که: نفسی که تعقل در معقول کند یا به‌هر دو معقول متحد شود یا نشود. اگر متحد شود، لازم آید که یك‌چیز واحد متحد با دو چیز شود. و محالیت این ظاهر. و اگر به‌هر دو معقول متحد نشود، حکم به اتحاد باطل بود.

وجه سیوم آنست که گوئیم که: چون نفس ناطقه تعقل ذاتی کند که آن ذات را تعقل معقولات بود، یا متحد شود به آن ذات یا نشود. اگر متحد شود، لازم آید که همهٔ معقولات که آن ذات را حاصل بود، نفس را حاصل آید. و محالیت این ظاهر. و اگر متحد نشود، خلاف مفروض لازم آید.

وجه چهارم چون دو عاقل یك معقول را تعقل کند، یا آن هردو عاقل متحد شوند با آن معقول، یا یکی متحد شود.

و قسم اول باطل است برای آنکه دو ذات عاقل لازم آید که متحد بود، و اتحاد دو ذات با یکدیگر محال بود.

و قسم دوم همچنین باطل، برای آنکه اتحاد با یکی اولی نیست از اتحاد با دیگر.

و طائفهٔ دیگر گفتند که نفس ناطقه تعقل عقل فعال میکند. و اگر تعقل به اتحاد باشد، لازم آید که متحد شود نفس ناطقه با عقل فعال. و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال محال بود هم بدین دلیلها که یاد کردیم.

و دیگر آنکه چون عقل فعال متحد شود با نفس ناطقه، لازم آید که هرچه عقل فعال را تعقل آن بود با انقسام در عقل فعال بود. و این هر دو قسم محال بود.پس اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال محال بود. و چون معلوم شد که تعقل نه باتحاد بود، لازم آید که هر ذاتی که تعقل معقولی می‌کند آن معقول در آن ذات حاصل شود.

[۲۶۵ پ] حاصل شدن چیزی در چیزی.

فصل دوم در بیان آنکه مجردات چون جزئیات را دریابند.

بدان‌که چون مجردات تصور ماهیتهائی کلی کنند که موصوف بود به صفتهای کلی در خارج از آن ماهیت با این صفتها جز یك شخص نبود. چنانکه تصور انسان طویل اسود کند، و در خارج مثلا جز زید نبود، لامحاله این علمی کلی بود که مطابق زید جزئی بود در خارج. و اینست معنی قول حکماء که گویند که: مجردات را ادراك جزئیات بود بروجه کلی.

و از این بحث که کردیم لازم آید که از جزئیات هرچه او را به‌علت معلوم کنند کلی بود. چه هرکه تصور کند مثلا که ا علت ب بود، هیچ شك نیست که ب کلی بود، چه نفس تصور او مانع از شرکت نیست. و همچنین صادر شدن او از ا هم کلی بود و معلوم است که چون کلی را به‌کلی مقید کنند مجموع هم کلی بود.

و فائدهٔ این بحث آن بود که بعداز این معلوم می‌کنی که واجب‌الوجود را علم به جزئیات به وجه کلی بود.

تنبیه. ادراك حسی متعلق به امور حسی بود، و محال بود که امور حسی را به‌حد و برهان دانند، چه حد مؤلف بود از تصورات کلی، چنانکه معلوم شد، و صدق او دایم بود. و دوام در جزئیات و امور حسی واجب نبود. پس ادراك امور حسی جز به اشارهٔ حسی محال بود. و از این جهت است که علماء اخلاق علم بر دریافتن امور جزئی نکنند. و از این جهت است که برحیوانات که غیر انسان بود اطلاق علم نکنند.

فصل سیوم در بیان اقسام علوم.

بدان‌که علم بعضی چنان بود که [۲۶۱ ر] آن علم از سببی حاصل آید، چنانکه علم ما که از عقل فعال حاصل آید. و بعضی بود

که از ذات عالم حاصل آید، چنانکه علم عقول که ذوات انسان اقتضای علم کند.

و همچنین بدان‌که علم یا فعلی بود، و آن منقسم شود به‌دو قسم: قسمی علم فعلی، و قسمی علم انفعالی.

اما علم فعلی چنان بود که اول در ذات عاقل صورت معلول پیدا شود، و به واسطهٔ آن در خارج موجود شود. همچنانکه شمع پاره خواهند که ازو صورت فرس کند، اول در ذات عاقل صورت فرس پیدا شود، بعداز آن در خارج به وجود آید.

یا انفعالی بود، و آن به‌عکس این بود. یعنی اول در خارج بود، بعداز آن در ذات عاقل، چنانکه صورت معلوم از موجود خارجی استفادت کند.

و تواند بود که غیر این هردو قسم بود و آن‌چنان بود که عاقل تعقل ذات خود کند، چه این علم مرعالم را به‌عین ذات خود بود. چه این علم نتواند بود که به حصول صورتی دیگر بود، برای آنکه آن صورت یا مساوی معلوم بود، یا نبود. نتواند بود که مساوی معلوم بود، چه یکی از آن دوصورت اولی نبود. بدان‌که حال بود یا محل از دیگری و دیگر اجتماع دو متحد در ماهیت هریك چیز را لازم آید. و این هم محال بود. و همچنین نتواند بود که مساوی معلوم نبود، و اگرنه لازم آید که تعقل آن ماهیت نکرده باشد، چه در تعقل شرط مساوات صورت مرمعقول را واجب بود.

سؤال. اگر گویند که: چون تعقل ما عین ذات ما بود، لازم آید که تعقل تعقل ذات ما عین نفس تعقل ذات ما که [۲۶۱ پ] عین ذات ما بوده باشد. و از این لازم آید حصول تعقلات نامتناهی به یك بار، و این محال بود.

جواب. گوئیم که: تعقل ذات ما عین ذات ما بود به‌حقیقت و به‌اعتبار غیر ذات. و تواند بود که شیء واحد را اعتبارات نامنقطع ثابت بود، مادام که اعتبار کنند و اعتبار آن کنند.

فصل چهارم در بیان آنکه جائز بود که نفس ادراك غیر ذات کند نه به‌صورتی که حاصل آید در ذات او.

شك نیست که نفس تدبیر بدن جزئی می کند، پس لازم آید که مدرك او بود. و نتواند بود که این ادراك بدان کند که صورت بدن درو حاصل آید. چه هرچه در نفس حاصل آید، لازم بود که کلی بود. و همچنین باید که ادراك وهم و خیال کند، و اگرنه، تصرف و استعمال در آن نتوانستی کرد. و نتواند بود که وهم خود را و خیال خود را دریابد، چه وهم انکار وجود همهٔ قوتی کند، بل انکار وجود خود کند، با آنکه انکار اثرهای آن قوی نکند. پس لازم آید که مدرك همه قوتی نفس بود. و نتواند بود که به‌حصول صورت آن قوی‌بود در ذات نفس، چه در نفس هرچه حاصل آید لازم بود که کلی باشد. و هیچ شك نیست که این قوتهاء جزئی‌اند. پس صورت ایشان هم جزئی بود. پس نتواند بود که ادراك نفس مربدن را به‌حصول صورت بدن و صورتهای قوی بود در ذات او. و مطلوب این است.

فصل پنجم در بیان معنی تعقل و اقسام او.

بدان‌که تعقل عبارت بود از حصول شیء مرذات مجرد از ماده را [۲۶۲ ر] و بهتر آن بود که گویند که: تعقل عبارت بود از عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده، برای آنکه داخل بود در عبارت دوام ادراك شیء مرذات خود را، برای آنکه اصطلاح نرفته است که گویند که شیء غیر غایب است از ذات خود.

و بدان که مراتب عاقلان در تجرد مختلف بود به شدت وضعف وکمال و نقصان. واگرنه این اختلاف بودی، و عقل از نفس مجردتر نبودی، و لامحاله تعقل تابع تجرد بود؛ پس هرجا که تجرد نبود تعقل نبود، و هرجا که تجرد اشد بود تعقل اشد بود، چنانکه در

نفوس و عقول. این معلوم شد گوئیم که تعقل منقسم شود به دوقسم.

تعقلی که هرگز متعقل از آن غایب نبود، چون تعقل مجردات مرذوات خود را.

و تعقلی که غیر آن بود چون تعقل نفوس غیر ذوات خود را و لوازم ذات خود را.

و معلوم است که هرچه متعقل پیش از تعقل ازو غایب بود، لازم بود که در وقت تعقل حاضر بود مرمتعقل را. و اگرنه، هیچ فرق نبودی میان حال تعقل و عدم تعقل.

و حضور تواند بود که به‌عین مدرك بود، چون ادراك نفس مرذات خود را، و همچنین ادراك نفس مربدن خود را و قوتهای بدن خودرا، چنانکه معلوم شده وتواند بودکه به‌صورت[1] مدرك بود.

و آن مدرك که به‌صورت ادراك او توان کرد، تواند بود که جزئی بود، و تواند بود که کلی بود. و اگر کلی بود، ادراك او به حاصل آمدن صورت بود در ذات مدرك. و اگر جزئی بود، نتواند بود که به‌حاصل آمدن [۲۶۲ پ] صورتش بود در ذات مدرك، چه مدرك مجرد محال بود که صورت جزئی درو حاصل شود. بل به حاصل آمدن صورتش بود در قوتی از قوتهای بدنی. و این قسم هم راجع به‌قسم اول شود که ادراك نه به‌صورت بود، چون قوتهای بدنی را ادراك نه به‌صورتی کند که در ذات او حاصل آید.

و این انواع ادراك به‌حصول صورت در آن قوتها لازم آید که ادراك هم به‌صورت بود و هم به‌حقیقت. درین نوع ادراك بدین تقدیر که تقریر رفت، مدرك صورت معنی جزئی بود، نه آن معنی جزئی. و در تفهیم چنین معانی تفکر بسیار باید کرد تا آنچه حقیقت آن باشد به توفیق باری تعالی میسر شود. و چون ادراك شیء مرذات خود را به‌حسب تجرد شیء بود، و ادراك شیء مرذات خود را وچیز های حاضر پیش او تمام‌تر.

۱ــ پایان نسخه قم.

فصل ششم در بیان آنکه علم به‌علت چون علم به‌معلول حاصل می‌شود.

بدان‌که علم به‌علت بر سه وجه تواند بود:

یکی آنکه علم به‌علت بود از آن روی که او را ذاتی وماهیتی بود وبس. و معلوم است که از علم به‌علت برین وجه علم به‌معلول نیاید نه علم تام و نه علم ناقص.

و وجه دوم آنکه علم به‌علت بود از آن روی که او علت معلولی بود و بس. و از علم به‌علت بدین‌وجه علم به‌معلول از جهت معلولیت حاصل آید. چه چون علم به‌علیت علم بود به اضافهٔ امری به وی. وعلم به اضافه بی‌علم به مضافین محال بود. پس لازم آید که علم به‌معلول حاصل آید اما نه علم تامی.

و وجه سیوم آنکه علم به‌علت بود از آنجا که [۲۶۳ ر] ذات و حقیقت او بود، و از آنجا که او را عوارض ولواحق بود. ولاشك علم به‌علت بدین وجه مستلزم علم تام به‌معلول بود.

و بباید دانست‌که علم به معلول بر وجهی که یقینی بود جز از علم به‌علت تام ممکن نبود. برای آنکه‌علم معلول ممکن‌بود، چون‌نظر بدان معلول کنی. و واجب بود، چون نظر به‌علت کنی. پس علم یقینی به معلول جز از علم به علت تام او حاصل نشود. و لامحاله چون علم به معلول از علم به‌علت حاصل آید، آن علم کلی بود. چه معلول کلی است، و مقید او به‌علت کردن معلوم است که موجب جزئیت او نبود، پس لازم آید که کلی بود.

فصل هفتم در بیان کیفیت علم واجب‌الوجود به اشیاء.

بدان‌که علم واجب‌الوجود به اشیاء نتواند بود که به‌حصول صورت اشیاء بود در ذات واجب‌الوجود. و اگرنه، لازم آید که ذات او محل کثرت بود. و همچنین لازم آید که ذات او قابل و فاعل

بود. و همچنین لازم آید که او راصفتهای ثبوتی بود. و این همه معلوم است که در حق واجب‌الوجود محال بود.

و از جهت این محالات بود که چندی از قدماء نفی علم از واجب‌الوجود کردند.

و هم ازین جهت افلاطون قایل شد بدان‌که صورتهای معقول قائم به‌ذات هستند.

و هم از این جهت جماعت مشائیان قائل شدند به اتحاد عاقل معقول.

و درین موضع شیخ‌الرئیس گفته است که صور معقولات را اگر اجزاء ذات واجب‌الوجود نهیم، تکثر در ذات او لازم آید. و اگر عوارض ذات نهیم، لازم آید که از عروض آن عوارض [۲۶۳ پ] ممکن‌الوجود بود. و اگر امری مفارق از ذات نهیم که قائم بنفس خود بود مثل افلاطونی لازم آید. و این هرسه قسم محال بود. و اگر آن صور معقولات را موجود در عقل نهیم؛ محال بود، برای آنکه وجود آن صور لامحاله منسوب به واجب‌الوجود بود، لازم بود که تعقل آن صور کرده بود.

پس گوئیم که: تعقل آن صور، یا نفس وجود آن صور بود، یا نه نفس وجود آن صور. اگر نفس وجود آن صور بود، لازم آید که هیچ فرق نبود میان آنکه گویند که تعقل کرده و میان آنکه گویند که موجود کرده. ولکن فرق ظاهر است. پس نتواند بود که نفس وجود آن صور بود. و اگر غیر نفس وجود آن صور بود، پس لازم آید که پیش از آن تعقل تعقلی دیگر بود. و در آن تعقل هم این بحث باز آید و به‌تسلسل کشد، و تسلسل محال است. و چون هردو قسم محال بود، نتواند بود که آن صور معقولات در عقل بود.

بعداز آنکه تقریر براین وجه کرد چنین گفت که خلاص ازاین شبهه نبود الا بدان‌که گویند که هیچ محال نبود که ذات واجب‌ـ الوجود به اضافتها با معقولات بگیرند ممکن نبود، لازم نیست که

بحسب ذات ممکن بود.

و از این تقریر معلوم بود که شیخ رئیس جائز داشته بود که واجب‌الوجود شاید که محل صور معقولات بود و دلیل برآنکه این جایز داشته آنست که در بعضی از رسائل چنین تقریر کرده که حصول معقولات کثیر مر واجب‌الوجود را هیچ خلل [۲۶۴ ر] به وحدانیت او نرساند، چه ذات او فاعل آن صور معقولات بود، نه از آن منفعل. چه وقتی انفعال او لازم آمدی که آن حصول زمانی بود، که به اکتساب حاصل آمدی. و همچنین گفته که: عقول چون تعقل معقولات کنند، معقولات همچنین لازم ذات انسان بود، و فاعل آن ذات ایشان بود.

و اگر گویند. از این لازم شود که شیء واحد فاعل و قابل فعل خود بود، گوئیم: لازم شود درجائی که فعل زمانی بود. چه چون فعل زمانی بود ازآن‌روی‌که فاعل نبود و قابل بود، ممکن‌بود از آن روی که فاعل بود واجب بود. و یك چیز را نسبت با یك‌چیز محال بود که وجوب و امکان بود. اما چون زمانی نبود، هیچ ازین محال لازم نیاید.

و فی‌الجمله تحقیق این مسئله از غوامض علوم بود.

و چون این معلوم کردی، بدان‌که: وجهی که از این محالات دورتر بود و به تحقیق نزدیکتر آن بود که گوئیم‌که: عاقل تعقل ذات خود می‌کند، و محتاج به‌صورتی که غیر ذات آن بود نیست. و هر عاقل که تعقل چیزی کند که آن چیز ازو صادر شده باشد محتاج به‌صورتی غیر صورت آن صادر نبود.

و چون خواهی که این معنی را تحقیق کنی، اعتبار کن از نفس خود که چون تعقل چیزی کنی به استحضار صورت آن‌چیز با آنکه صدور آن صورت از تو به‌مشارکت آن چیز بود. اگـر خواهی که تعقل آن صورت کنی، لامحاله بدان صورت توانی کرد نه به‌صورتی دیگر. بل همچنانکه آن شیء را بدین‌صورت تعقل کرده

باشی، آن صورت را به‌نفس خود تعقل کنی.

و چون حال عاقل به‌نسبت با چیزی که ازو صادر می‌شود [۲۶۴ پ] به مشارکت غیر این بود، حال عاقل به‌نسبت با چیزی که ازو صادر می‌شود نه به‌مشارکت غیر اولی بود که چنین بود. و معلوم است که حلول صورت در ذات عاقل شرط نیست، چنانکه در تصور گذشته معلوم شد، چه هر یکی از ذوات عاقله تعقل ذات خود میکند بی‌آنکه حلول صورت در ذات او بود.

بل آنچه شرط است در تعقل عدم غیبت معقول بود. و عدم غیبت یا به‌حصول صورت معقول بود در ذات عاقل، یا تحصیل نفس معقول، چنانکه در بالا معلوم کردی. و معلوم است که حصول فعل مرفاعل را کمتر از حصول مقبول نیست مرقابل را. پس هر معلولی که علت او نه مادی بود، لازم آید که آن علت تعقل آن معلول کند بی‌آنکه در آن علت او را حلولی بود.

و چون این مقدمات معلوم کردی، گوئیم: که واجب‌الوجود تعقل ذات خود کند بی‌آنکه مغایرتی میان ذات او و میان تعقل او مرذات او را بود، الا اعتبار کـه عقل کند. و لامحاله تعقل واجب‌الوجود مرذات خود را علت تعقل او بود مرمعلول او را، چه علم به‌علت تام سبب علم بود به‌معلول. و لامحاله همچنانکه علتان، یعنی واجب‌الوجود و تعقل او مرذات خود را متغایراند به‌حسب اعتبار و بس، تعقل واجب‌الوجود معلول او را نفس معلول اول بود. پس احتیاج به‌صورتی مغایر معلول اول که در ذات واجب‌الوجود حاصل شود نبود.

و چون جواهر عقلی تعقل واجب‌الوجود کند، و معلوم است که همهٔ موجودات خواه جزئی [۲۶۵ ر] و خواه کلی معلول واجب‌الوجود بود؛ پس جمیع‌صورت موجودات حاصل آید درجواهر عقلی. و هیچ شك نیست که واجب‌الوجود تعقل آن جواهر عقلی کند با همه صورتها که درو بود. لکن نه به‌صورتی چند که غیر آن

صورتها بود، بل نفس جواهر بود. پس لازم آید که واجب‌الوجود را علم بر همهٔ موجودات کلی و جزئی حاصل بود، بی‌آنکه محالی از محالات مذکور لازم آید.

و این تحقیق اصلی عظیم است و رکنی بزرگ، در تصور آن اهمال جائز نتوان داشت. چه هر کس که بر آن مطلع شد او را کیفیت محیطشدن علم باری تعالی برهمهٔ اشیاء محقق و معلوم گشت. باری تعالی همگنان را توفیق دریافت رفیق‌دارد، بمنه وجوده.

و وجهی دیگر دربیان اثبات علم واجب‌الوجود به اشیاء و آن چنان بود که گویند که: واجب‌الوجود مجرد از ماده بود، و هرچه مجرد از ماده بود واجب بود که مدرك ذات خود و غیر خود بود. و مطلوب این است.

و اما دلیل بر مقدمهٔ صغری رفته، و اما دلیل بر مقدمهٔ کبری آنست که گوئیم که: هر مجرد که بود ممکن بود تعقل او کردن، چه از فرض وقوع او هیچ محال لازم نیاید. پس [تعقل] مجرد کردن ممکن بود. و هرچه تعقل او ممکن بود تعقل او با همهٔ‌معقولات ممکن بود. و هرچه تعقل او با همهٔ معقولات ممکن بود، مقارنت او با همهٔ معقولات ممکن بود. پس هر مجردی که بود امکان مقارنت همهٔ معقولات او را لازم بود. و هرچه مجرد را که از کل وجوه مجرد باشد ممکن بود، او را واجب بود، و اگر موقوف بود برحصول استعدادی [۲۶۵ پ] که قابل را میسر شود. اگر چنین بود لازم آید که آنچه او را مجرد از کل وجوه فرض کرده باشیم، نه مجرد از کل وجوه؛ پس لازم آید که هرچه از کل وجوه مجرد بود او را مقارنت همهٔ معقولات واجب بود. و معنی تعقل اشیاء جز این نیست که مدرك را مقارنت همه اشیاء حاصل آید.

و چون این معلوم شد، گوئیم که: هرچه تعقل اشیاء کند، تعقل خود کند. برای آنکه چون تعقل اشیاء کند، لامحاله تعقل آن تعقل کند. و چون تعقل آن تعقل کند، تعقل ذات خود کند. پس لازم‌آید

که هرچه تعقل اشیاء کند تعقل خود کند. و مطلوب این است.
و چون بیان مقدمه کبری کردیم، و مقدمهٔ صغری را در بالا بیان کرده بودیم، نتیجه که آن واجب‌الوجود مدرك ذات خود و غیر خود بود لازم آید. و مطلوب این است.
و بر این برهان چند شك گفته‌اند:
اول آنکه واجب نیست که هرچه مجرد بود ممکن بود که تعقل او توان کردن. و آنچه گفته بود که: چون از فرض وقوع او محال لازم نیاید ممکن بود، هیچ معلوم نیست که محال لازم نیاید.
و دیگر آنکه گفت: هرچه تعقل او ممکن بود، تعقل او با همهٔ معقولات ممکن بود، واجب نیست. چه لازم نیست که چون تعقل یك یك ممکن بود، تعقل همه ممکن بود.
و سیوم آنکه واجب نیست که هرچه تعقل او با همه معقولات مراو را ممکن بود، مقارنت همهٔ مقولات او را ممکن بود، بل آنچه ممکن بود، و از مقارنت براین وجه تعقل لازم نیاید، چه تعقل عبارت بود از حاصل آمدن [۲۶۶ ر] معقول در ذات عاقل، نه از مقارنت دو معقول در ذات عاقل.
چهارم آنکه مسلم نیست که هرچه مجرد را ممکن بود، به‌حسب ماهیت ممکن بود به‌حسب شخصیت. وچون چنین بود، تواند بود که از شأن ماهیت معقول امکان مقارنت او بود، که آن مقارنت سبب تعقل بود. اما واجب نبود که به‌حسب شخصیت، یعنی به‌حسب آنکه در خارج موجود بود، این حکم او را ثابت بود.

فصل هشتم در بیان محیط بودن علم واجب‌الوجود بر اشیاء جزئی.

بدان که علت به حادث شدن شیء جزئی در زمان معین جز در آن زمان معین نبود. و همچنین علم به عدم حادث معین زمانی، الا در زمان معین نبود. برای آنکه اگر حاصل بود پیش از آن یا پس از

آن جهل بود. چه هر ذاتی عاقل که اعتقاد کند در حدوث چیزی معین پیش از آنکه حادث شده بود، لامحاله آن اعتقاد جهل بود، برای آنکه در آن حال هنوز معدوم است، برای آنکه اگر آن علم اول که علم به عدم وی بود حاصل بود، همچنین جهل لازم آید. و چون آن علم اول محال بود که باقی ماند، و علمی دیگر که آن علم به‌وجود او بود حادث شود؛ لامحاله تغییر در ذات عالم پیدا شود. چه علوم از قبیل اضافات محض نیست همچون پیش بودن یا پس بودن، بل از جملهٔ هیأت متمکن بود که او را اضافه با امور خارج بود. پس چون آن امر که اضافهٔ علم با او بود متغیر شود، لازم آید که آن علم متغیر شود. و چون‌هیأت متمکن بود در ذات، لازم آید که ذات متغیر شود. و چون واجب‌الوجود را و عقول [۲۶۶ پ] مفارق را تغیر از حال به‌حال محال بود، نتواند بود که او را علم زمانی جزئی بود، خواه حصول آن در ذات آن بود، چنانکه بعضی را گمان افتاد، و خواه حصول آن در معلول اول که عقل اول است برآن وجه که در فصل گذشته بیان کردیم.

اما علم جزئی بر وجه کلی در حق وی محال نبود. چه بیان کردیم که علم جزئی به سبیل کلی موجب تغییر در ذات نبود، بل تواند بود که ذوات مجرد دائماً بدین علم موصوف باشند، بی‌آنکه تغییری در آن ذوات پیدا شود.

و چون این بحث معلوم شد، گوئیم که: چون باری تعالی را علم بر همهٔ اسباب کائنات بود برآن وجه که تقریر کردیم، و همچنین علم بر احوال و احکام جزئی از کاینات بود، از آنکه بدان اسباب بود، چون ملاقات آن اسباب و مباینت آن اسباب و اتصال آن اسباب و همچنین علم براموری که حادث شود با آن اسباب و پیش از آن اسباب و پس‌از آن اسباب بود، از آن‌روی که آن امور واقع شود در وقتهای محدود بروجهی که هیچ از علم خارج نیفتد. پس لازم آید که هیچ از امور حادث جزئی خواه در زمان ماضی و خواه در

زمان مستقبل و خواه در زمان حال براو پوشیده نماند. و علم او به همهٔ اشیاء محیط بود، اگر کلی بود، خود روشن؛ و اگر جزئی بود، به‌سبیل کلی براین وجه که مقرر شد.

فصل نهم در بیان آنکه واجب‌الوجود حی و قادر بود و حیات و قدرت او زائد برذات نبود.

بدان‌که در ضابطی که در بالا مذکور شد در بیان صفات واجب‌الوجود، [۲۶۷ ر] اشاره به‌سبیل اجمال بدان کرده‌اند که علم و حیات و قدرت و امثال آن صفات زائد نیست بر ذات واجب‌الوجود لکن درین موضع خواهیم که به تفصیل یاد کنیم.

اما بیان آنکه واجب‌الوجود حی بود آنست که گوئیم که معنی حی دریابندهٔ فعل کننده بود، و لاشك واجب‌الوجود دریابندهٔ همه اشیاء است، چنانکه معلوم شد. پس هم دریابنده و هم فعل کننده بود، پس لازم آید که حی بود. و ازین معلوم شد که صفت حیات زائد بر ذات او نیست، چه در بالا بیان کردیم که دریابندگی او که علم عبارت از آن بود زائد بر ذات او نیست. و همچنین بیان کردیم که مبدئیت او مر ممکنات را زائد بر ذات او نیست، بل عین واجب‌الوجود بودن اوست. و چون این هردو صفت زائد بر ذات او نیست، و حیات عبارت ازین هردو صفت بود، پس واجب بود که حیات واجب‌الوجود زائد بر ذات واجب‌الوجود نبود.

و اما بیان آنکه واجب‌الوجود قادر بود آنست که قادر آن بود که اگر خواهد فعل کند، و اگر نخواهد نکند. چه مراد از خواستن واجب‌الوجود معلوم کردی که او را برفعل خود علم بود...[1] و آن نبود. و چون خواستن معلوم شد، معنی ناخواستن هم ازین معلوم شود. و هیچ شك نیست که واجب‌الوجود را خواستن و

۱ــ ص: جای دو واژه سفید مانده است.

ناخواستن براین وجه بود. پس لازم آید که واجب‌الوجود قادر بود. و ازین معلوم شد که قدرت واجب‌الوجود زائد بر ذات واجب‌الوجود نبود، چه قدرت ما [۲۶۷ پ] که زائد بر ذات ما بود برای آن بود که ما محتاجیم در چیزی که از ما صادر شود به‌حرکت دادن آلات بدنی، و در آن حرکت دادن محتاجیم به‌قوتی که مبدأ آن حرکت بود. و واجب‌الوجود چون ازین هردو مستغنی بود، او را هیچ احتیاج نبود، و درموجود گردانیدن هرچه خواهد به‌امری که زائد بر ذات او بود، همچنانکه ما را احتیاج بود.

و هر صفتی دیگر ثبوتی که واجب‌الوجود را ثابت بود، هم براین وجه بیان نتوان کرد که زائد بر ذات نبود، چه محال بود که در ذات او صفتی ثبوتی مقرر شود. و اگرنه، آن محالات که در بالا بیان کردیم لازم آید.

باب چهارم در بیان معنی عنایت، و آنکه عالم براین وجه که افتاده است بهترین وجوه بود

و آن دو فصل بود.

فصل اول دربیان معنی عنایت و آنچه بدان متعلق بود.

معلوم است که این نظام و ترتیب که مشاهده می‌کنیم در عالم کون و فساد نشاید که به‌سبیل اتفاق و گزاف واقع بود. و همچنین نشاید که از جهت نفس سافل بود. و همچنین نشاید که به‌سبیل طبع بروجهی که شعور با آن نبود موجود شده بود. و دلیل براین همه معلوم کردی. و چون نشاید که بر یکی ازین وجوه بود، نظر باید کردن تا برچه وجه تواند بود.

بدان‌که حکما، بعداز آنکه تأمل بسیار کردند چنین گفتند که چون مبادی را، یعنی واجب‌الوجود و عقول تصور این نظام و ترتیب

واجب بود، حصول این تصور مصدر این نظام و ترتیب بود، و معلوم است که حصول تصور علم بود، پس علم مبادی [۲۶۸ ر] به‌کیفیت نظام جمیع موجودات بدان وجه که موجودات موجود گردد، مبدأ موجود شدن موجودات بود. و تعبیر ازین علم به‌عنایت کنند.

و مثل این علم هم ما را بود، چه در وقتی که مطالب نظام و ترتیبی باشیم در موجود گردانیدن چیزی، اول تصور آن نظام و ترتیب کنیم، بعداز آن آنرا به‌وجود آوریم، پس به‌حقیقت مصدر آن چیز تصور آن نظام و ترتیب بود.

و چون این معلوم شد گوئیم که: جائز نبود که عنایت واجب‌الوجود زائد بود بر ذات، چه معنی عنایت راجع با علم شد. و بیان کردیم که علم واجب‌الوجود زائد بر ذات او نبود.

و اما عنایت عقول جائز بود که امری بود که زائد بر عقول بود. و آن عنایت مجرد بودن عقول از ماده بود، و امکان انتقاش ایشان بدان علوم که عنایت عبارت از آن بود. و چنان تصور باید کردن که حضور نقش صورتهای علمی که در ذوات عقول بود، به‌نسبت با ذات واجب‌الوجود. و همچنین حضور نقش صورتها که در ذات هر سافل بود به‌نسبت با عالی چون حضور صورتهای خیالی بود به‌نسبت با نفس ناطقه.

تنبیه. بدان‌که واجب‌الوجود که وجود او ماهیت او بود، ازو تمام‌تر تصور نتوان کرد. محال بود که او را چنانکه او است غیر او دریابد، چه آنچه قوت بشری ازو درمی‌یابد نوعی از مثال بود. برای آنکه چون گویند مثلا: واجب‌الوجود را علم به ذات خود چون بود؟ جواب دهند که همچنانکه نفس ترا به‌خود، پس معلوم می‌شود که هرچه ازو فهم می‌کنند، بلی چون انسان [۲۶۸ پ] در نفس خود صورتهای ادراك را به تفاوت یافته باشد، بعضی در غایت کمال، و بعضی در غایت نقصان، معلوم تواند کرد که هرچه در نفس خود صورتهای ادراك را به تفاوت یافته باشد بعضی در غایت کمال و

بعضی در غایت نقصان، معلوم تواند کرد که هرچه او را فهم کند در حق نفس خود تفاوت میان این هر دو بیش از آن بود که در عبارت توان آورد، برای آنکه کمال او را نهایت نبود، و تصور آن زیادتی در کمال محال بود. برای آنکه مثل آن زیادتی در حق ما و دیگر ممکنات غیر محال بود، و ما ازو چیزی فهم نتوانیم کرد که در ما بود، پس تصور آن زیادتی کمال ما را محال بود. و آنچه ما دانیم که واجب‌الوجود وجود محض بود، و او را ماهیتی غیر وجود نبود، این نه علم بدو بود چنانکه اوست، بلکه علم بود به‌امر عام که آن وجود بود و علم بود.

بدان‌که او چون ممکنات نیست، پس این علم بود به‌نفی مثل، نه علم بود به‌حقیقت. و مثال آن چنان بود که ترا علم حاصل آید بدان‌که زید گلکار و آهنگر نیست. چه معلوم است از نفی گلکاری و آهنگری از زید حقیقت معلوم نشود. و همچنین ازآنکه علم قدرت ارادت واجب‌الوجود راجع به علم او بود بخود و به‌غیر خود علم به‌قدرت و ارادت او حاصل نیاید. برای آنکه چون علم و قدرت و ارادت راجع با علم او بود به‌ذات خود نفس ذات او بود، و ذات او گفتیم که معلوم نیست به‌حقیقت. پس نه علم و قدرت و ارادت او به‌حقیقت چنانکه علم و قدرت و ارادت اوست نتوان دانست.

و امثال این بحثها محتاج بود به تأویل بسیار و صافی گردانیدن خاطر و استحضار قواعد گذشته، و با این همه [۲۶۹ ر] تا خود را از شواغل بدنی و امور طبیعی دور ندارد، حقیقت هیچ مسئله از این مسائل چنانکه باید نداند. والله‌اعلم.

فصل دوم دربیان آنکه وضع عالم براین‌وجه بهترین‌وجوه است.

اگر تأمل کنند در آثار رحمت واجب‌الوجود، متعجب گردند از بس کمالات و خیرات که از آن فایض یابند.

و چون رحمت او را نهایت نبود، محال بود که به‌حدی باز

ایستد که بدان حد منقطع شود. و چون چنین بود، واجب بود که رحمت مقتضی هیولائی گردد که او را قوت قبول غیر متناهی بود.

و وجود آن هیولی بی‌آنکه او را استعداد مختلف حاصل آید کافی نبود در قبول کردن انواع آن کمالات و خیرات که او را ممکن بود. پس لازم آید احتیاج به امری دیگر غیر آن مبادی و هیولی، تا به واسطه آن امر استعداد مختلف که شرط قبول صور و کمالات است در ذات آن هیولی حاصل آید.

و معلوم است که حصول استعدادات جز به تدریج نبود. پس احتیاج به امری لازم آمد که او از جهت شوق به مبدأ خود حرکت کند، و بالعرض درین هیولی آن استعداد حاصل آید، تا براین وجه ابواب خیرات و برکات دائماً به افراد عالم گشوده بود، و هر قابلی را به‌حسب استعدادی که او را حاصل آید، از بخشندهٔ کمالات و واهب صور آن کمال و صورت که او را ممکن بود به حصول پیوندد، تا حدی که اگر مادهٔ مور را یا ماده مگس را استعداد نفسی شریف‌تر بود واجب بود که آن نفس شریف‌تر بدو فایض گردد. چه ازطرف مبادی هیچ بخل و خست نتواند بود. اگر قصوری افتد، از جهت [۲۶۹ پ] قوابل بود و آن تصور قوابل را ذاتی نبود بل به‌حسب عدم استعدادی بود که او را ممکن بود.

و چون شریف‌تر آنچه به‌هیولی این عالم متعلق بود نفس ناطقهٔ انسانی بود، و از قوت به‌فعل آمدن آن همه نفوس با یکدیگر محال بود؛ پس استعدادات که به اطوار و ادوار حاصل آید از بخشندهٔ کمالات نفوس فایض گردد چندی بعداز چندی. و چون کمال شود، با مبدأ خود گردد.

و همچنین اگر تأمل کنند در وضع زمین و دیگر عناصر و وضع افلاك و اجرام، متعجب گردند از بس مراعات حکمت که درآن کرده:

اول آنکه زمین را در وسط عالم نهاده، چه اگر نزدیك آتش

نهادی، آتش او را بسوختی؛ و اگر نزدیك فلك نهادی، لامحاله آتش در موضعی دیگر نهادی. و نزدیك فلك هر عنصری دیگر که نهادی از حرکت فلك دور نبودی که آن عنصر دیگر با آتش شدی. وچون دو آتش چنین در عناصر موجود شدی، دیگر عناصر با آتش شدندی.

و دیگر آنکه چون حیوانات را در تحریك و ادراك احتیاج به‌عنصری که یبوست براو غالب بوده باشد، برای آنکه صورتهای ادراك و اشکال و اعضا به یبوست باقی ماند، لازم آید که آب به‌همهٔ جوانب زمین محیط نبود، برای آنکه این نوع حیوان را احتیاج به استنشاق هوا بود. و چون هوا را در کیفیتی اشتراك بود، آب را بالای زمین نهاد. و چون هوا را و آب را با یکدیگر در کیفیت رطوبت اشتراك بود، ایشان را با یکدیگر مجاور نهاده.

و دیگر افلاك را همه نوری آفریدی، همهٔ عناصر بسوختی [۲۷۵ ر] به شعاعات و اگر هیچ نوری نبودی، متولدان عالم کون و فساد در ظلمتی موحش بماندندی.

و اگر انوار افلاك ثابت بودی، و حرکت نکردی؛ آنچه مقابل آن بود از افراط شعاع بسوختی، و آنچه در مقابل آن نبودی هیچ اثر بدان نرسیدی.

و همچنین اگر او را یك حرکت بودی، دایماً ملازم یك دایره بودی. پس اثرش در آن دایرهٔ به افراط بودی، و در غیر آن دایرهٔ هیچ اثر نبودی. پس رحمت ازلی اقتضای حرکتی سریع کرد مرآن فلك را که بر همه محیط بود. و هریك را از افلاك که درو کوکبی یا بیشتر از کوکبی بود، حرکتی داد به‌نسبت با حرکت فلك اول فعلی تا همهٔ کواکب را حرکت شبانروزی بود، و نه بریك دائره بود. بل وقتی میلش به‌سوی شمال بود، و وقتی به‌سوی جنوب، تا آن استعدادات مختلف که مطلوب است دائماً به‌وجود آید سبحان‌المؤلف بجمیع‌الکمالات المعطی لاصناف الخیرات، والله اعلم.

باب پنجم در بیان خیر و شر و آنچه بدو متعلق بود

و آن دو فصل بود.

فصل اول دربیان آنکه شر امری عدمی بود.

بدان‌که شر نه امری وجودی بود، نتواند بود که شر غیرخود بود، برای آنکه اگر شر غیرخود بود از برای آن شر غیر خود بود که آن غیر را معدوم کند یا بعضی‌از کمالات آن غیر معدوم کند، یا نه، از برای آن شر آن غیر بود. اگر از برای آن شر آن غیر بود که آن غیر را معدوم کندیا بعضی از کمالات آن غیر را معدوم کند، پس شر نبود الا عدم‌آن‌غیر، یا عدم بعضی ازکمالات [۲۷۵ پ] آن غیر. و اگرنه از برای آن شر آن غیر بود که نوعی از عدم در آن غیر کند، تصور شر درآن‌غیرنتوان کرد. چه به بدیهۀ عقل می‌دانیم که چون هیچ خلل به ذات شیء و کمال شیء نرسد اطلاق شر بر آن شیء صادق نبود.

و همچنین نتواند بود که شر نفس خود بود، برای آنکه شیء به اقتضاء توجه به‌کمال کند. و چون مقتضی توجه به‌کمال بود، محال بود که با این اقتضاء اقتضاء شر که مانع توجه به‌کمال بود کند. و اگر اقتضای عدم توجه به‌کمال کند، محال بود. و چون بیان کردیم که نتواند بود که وجودی بود، لامحاله عدمی بود.

و اگر تأمل کنیم در هرچه اطلاق شر بدان کنند، بدانیم که یا معدوم بود، یا کمال ازو معدوم بود. چه درویشی و مرگ و جهل که اطلاق شر بدان کنند، لاشك عدمی باشد و مانع وصول به‌کمال، چون سرما که میوه را تباه کند، یا چون ابر که گازر را از فعل خود باز دارد. و چون اخلاق بد مثل حسد و بخل.

و فعال بد چون قتل و دزدی. و چون احوال مزاجی مثل غم و درد و مثل آن به ذات شر نباشند، بل بالعرض شر باشند از آن روی

که سبب شر باشند.

اما سرها که میوه را از رسیدن به‌کمال باز دارد، از آن روی که ذات او بود شر نبود، بل کمالی بود از کمالات، و شر جز فساد مزاج میوه نیست. و معلوم است که فساد میوه عدم کمال او بود، و عدم کمال موجودی.

و همچنین اخلاق ناپسندیده و افعال ذمیمه نتوان گفت که شر است، از آن روی که از قوت غضبی و قوت شهوی صادر می‌شود، بل از این جهت [۲۷۱ ر] لامحاله از کمالات این هر دو قوت بود. و اطلاق شر که بر آن کنند از آن روی کنند که نفس ناطقه را قوت ضبط آن دو قوت نمی‌ماند. پس اطلاق شر بدان از جهت عدم ضبط قوت نفس ناطقه بود.

و همچنین غم و درد و رنج را نتوان گفت که شر است از آن روی که ادراك بود یا از آن‌روی که از علتهای این امور صادر شده بود. بل به نسبت با عدم انبساط حرارت غریزی در بدن شر بود، یا به‌نسبت با تفرق اتصال که در عضو متألم پیدا شود.

و هرچند تتبع کنیم اموری که اطلاق شر بدان کنند، هم براین وجه توان یافت.

فصل دوم در بیان قسمت موجودات به‌حسب خیر و شر و بیان آنکه هرچه از واجب‌الوجود صادر شود خیر بود.

بدان‌که قسمت عقلی اقتضای قسمت ممکنات کند بر پنج قسمت: قسمی که خیر مطلق بود و درو هیچ شر نبود، و قسمی که درو شر بود لکن خیر غالب بود. و قسمی که درو خیر و شر متساوی باشند. و قسمی که درو شر غالب بود. و قسمی که شر مطلق بود، و درو هیچ خیر نبود. و ازین پنج قسم دوقسم اول را وجود ضروری بود، و سه قسم آخر را محال.

اما دلیل بر وجود قسم اول آنست که چون واجب‌الوجود

خیر محض بود، و امکان صدور این قسم که خیر مطلق بود از او مر او را ثابت، و واجب بود که این قسم ازو صادر شود. چه اگر صادر نشود، لازم آید نوعی نقصان در مبدأ که خیر محض فرض کرده بودیم باشد، ولیکن ما او را در غایت خیریت فرض کردیم، [۲۷۱پ] پس واجب بود که این نوع ازو صادر شود.

مثال این قسم عقول بود، چه عقول را هر کمال که ممکن است بالفعل حاصل بود، پس در ایشان هیچ نقصان تصور نتوان کرد تا شر به‌سبب نقصان نسبت بدیشان کنند.

و اما دلیل بر وجود قسم دوم که خیر درو غالب بود آنست که اگر این قسم صادر نشود لازم آید که خیر بسیار به‌وجود نیامده بود. و نشاید که واجب‌الوجود ترك خیر کثیر کند از بهر شر قلیل. و اگرنه، لازم آید که شر کثیر ازو به‌وجودآمده‌بود. واین‌محال‌بود.

مثال این قسم چون آتش بود. چه محال بود که آتش به‌وجود آید با کمالی که او را بود، الا آنکه بروجهی بود که هر جامه یا هر عضو که ملاقی او شود آنرا بسوزاند. اما چون نظر به فایده ومضرت او کنیم نسبت نتوان کرد فایده را با مضرت. چه اگرنه آتشی بودی وجود مرکبات نبودی، و نه نیز از نبات بود، و نه از حیوان که عضو او ملاقی آتش شدی.

و مثال حیوانات که در وجود ایشان خیر کثیر بود، اما به‌حسب صدمه‌ها که میان ایشان افتد به‌طریق اتفاق مضرتها پیدا شود. چنانکه مار را با حیوانات که از بیم او تباه شوند، و چنانکه شیر را با دیگر حیوانات که با صدمه او مقاومت‌نتوانند کرد. و معلوم است که در وجود حیوان خیریت بیش ازین قدر شر جزیی بود. پس اگر از بهر این قدر شر ترك وجود حیوان کردی درین ترك شر بیشتر بودی.

و مثل انسان که با استعدادت تمام و حصول فضائل نسبت امور اتفاقی او را اعتقادات فاسد [۲۷۲ ر] و اخلاق بد که موجب نقصان آن استعداد بود حاصل آید. و معلوم است که در وجود انسان‌خیریت

بیش ازین قدر شر بود. پس اگر از بهر این قدر شر ترك وجود او کردی، ترك خیر کثیر کرده بودی.

پس معلوم شد که وجود این قسم از واجب‌الوجود لازم بود.

و اما قسم سه‌گانه باقی لازم بود که در وجود نیاید چه چون جمیع موجودات به عنایت‌واجب‌الوجود و عقول مجرد که همه خیر محض‌اند به‌وجود می‌آیند، محال بود که این اقسام وجودی بود. و اگر نه، منافی خیریت ایشان بود. و یقین است اگرچه مرض و درد و غم بسیارند درین عالم، اما صحت و سلامت و فرح بیش بود.

و این قدر شرور که بیان کردیم جز در عالم کون و فساد نبود. و درین عالم از بهر تضادی بود که آن تضاد ضروری بود. چه اگر این تضاد نبود، مزاجها نبود. و اگر مزاجها نبود، وجود اشخاص نامتناهی که ابواب خیریت و منبع کمالات مقتضی آنست نبود. چه حصول انواع که از عناصر کاین‌اند جز به‌وجود فعل و انفعال نبود. و وجود فعال انفعال جز به‌واسطهٔ تضاد نبود. پس به واسطهٔ تضاد فیض دایم که آن خیر بود به‌نسبت با نظام کلی‌حاصل آید. و شریت آن به‌نسبت با بعضی اشخاص بیش نبود. با آنکه اثر شر جزئی که از تضاد لازم آید نسبت با هیچ فاعل نتوان کرد. چه تضاد مقتضی طبیعت ضدان بود، پس لامحاله خیر غالب بود.

سؤال. اگر گویند که: چرا قسم دوم را بر وجهی موجود نگردانید که هیچ شر با او نبود، [۲۷۲ پ] تا در وجود جز خیر نبودی.

جواب. گوئیم که اگر شر لازم او نبودی، خود قسم اول بودی، و قسم دوم که گفتی که: وجود او از مبدأ اول که منبع همهٔ خیرات است واجب بود، به وجود نیامده بودی. به حقیقت معنی این سؤال راجع به آن می‌شود که گویند: چرا قسم دوم را قسم اول نکرد، و این همچنان باشد که گویند: چرا آتش را غیر آتش نکرد، یا آب را غیر آب نکردند.

سؤال: اگر گویند که چرا گفتی که خیر غالب است بر شر، و ما در نوع انسان که اشرف انـواع کائنات است شر را غالب می‌یابیم برخیر، چه بیشتر اشخاص انسان اموری که به‌مقتضی کمال او بود چون جهل و غلبهٔ شهوت و غلبهٔ غضب موجود است، و لامحاله از این امور اگرچه بعضی از سعادات دنیوی حاصل می‌آید، لکن به‌نسبت با آن شقاوت اخروی که از حصول آن در نفس حاصل می‌آید، بس حقیر بود. پس درین اشخاص شر غالب بود. و چون درین نوع که اشرف کاینات بود شر غالب بود، در دیگر انواع به طریق اولی غالب باشد. پس لازم آید که شر در موجود گردانیدن عالم کون و فساد برخیر غالب بود.

جواب. گوئیم که احوال انسان در آخرت هم به‌قیاس حال انسان بود در دنیا. چه همچنانکه احوال بدن سه قسم بود؛ قسمی که تمام بود در حسن و صحت، و قسمی متوسط در حسن و صحت، و قسمی که از صحت و حسن خالی بود، و دائماً رنجور و معیوب بود؛ همچنین احوال نفس بر سه قسم بود: قسمی که در علوم و اخلاق حمیده به‌کمال بود، و قسمی که در علوم واخلاق [۲۷۳ ر] حمیده به‌کمال بود، و قسمی که در علوم و اخلاق حمیده متوسط بود، و قسمی که از همهٔ علوم و اخلاق حمیده خالی بود، و به انواع جهل و رذائل موصوف. و همچنانکه قسم اول از اقسام سه‌گانه که در آن اعتبار احوال بدن کردیم از شقاوت دنیوی قسطی تمام و حظی وافر بباید، و قسم دوم قسطی کمتر و حظی اندك‌تر، و قسم سیوم در معرض همهٔ زحمتها و بدبختیها بود؛ قسم اول از اقسام سه‌گانه که در آن اعتبار احوال نفس کردیم حظی تمام و قسطی وافر از سعادت اخروی و کمالات ابدی بباید، و قسم دوم قسطی اندك‌تر و حظی کمتر، و قسم سوم در معرض شقاوت ابدی و حرمان دائم بود. و چون قسم متوسط غالب است، یعنی آن طائفه که حال ایشان در امور معاد متوسط بود، از آن دو قسم دیگر بیشتر است، و هریك از آن دو طرف

دیگر نادر؛ پس چون آن قسم متوسط را بیش است اضافه کنیم، با آن قسم اول که درکمال علم عمل به غایت بود، لامحاله خیر غالب بود برشر که آن قسم سیوم بود. پس چنان نیست که خیر غالب بر شر نبود.

تنبیه. بباید دانست که سعادت اخروی نه یك‌نوع بود بل، انواع کثیره بود. و همچنین بباید دانست که سعادت اخروی لازم نیست که جز به تحصیل علوم نشود، و اگرچه از سعادت اخروی این اتم و اشرف بود بل پی تحصیل علوم آن سعادت ممکن بود. و همچنین بباید دانست که: لازم نیست که هرکس به‌نوعی از رذایل موصوف شد، او را اخلاص از عذاب آخرت و شقاوت نبود، چه موجب‌شقاوت ابدی [۲۷۳ پ] و عذاب سرمدی جز جهل مرکب نبود، باقی دیگر عذابها که درآخرت بود لامحاله منقطع شود. و همانا اشاره بدین معنی است قول‌النبی، صلی‌الله علیه و آله و سلم، حکایة من‌الله، تعالی: سبقت رحمتی غضبی.

سؤال. اگر گویندکه چون محقق است‌که معصیتهاکه از انسان صادر میشود در تحت قضاء و قدر افتاده است. و چون چنین بود، واجب بود که واقع گردد، خواه انسان را اراده بود و خواه نبود. پس صدور آن معصیتها ازو واجب بود. و چون چنین بود از جود و کرم واجب‌الوجود که منبع همه خیرات است کجا سزد که صاحب معصیت را به‌صدور معصیت عذاب کند، چه عذاب کردن صاحب معصیت چون صدور معصیت ازو واجب بود، به‌نوعی ظلم می‌ماند، و واجب‌الوجود از ظلم منزه است.

جواب. بدان‌که عذاب و عقوبت در صدور معصیت ازو نه از سببی خارجی بود، بل از ذات خودش بود. چه به سبب مثل شوق و غضب و جهل که سبب آن میل امور اتفاقی بود، درو ملکات حاصل آید، که آن ملکات تا با بدن تعلق نفس باقی بود، آنرا ادراك نتواند کرد، چنانکه بعداز این یاد کنیم. اما چون نفس از بدن مفارقت

کند، ادراك آن عقوبت و عذاب کند.

و حال انسان درین معنی چون حال مریض بود که تقصیر در احتماء کند، و به اطعمهٔ ناموافق و غذاهای نامناسب دست دراز کند، تا به آخر او را المهای سخت پیدا شود.

و همچنانکه معلوم است که آن الم که مریض را حاصل آید [۲۷۴ ر] نه از سبب خارجی بود که اسقام ازو کشد، بل از لوازم قضاء و قدر بود؛ همچنین عقوبتی که نفس ناطقه بعداز مفارقت از بدن بیاید، نه از سببی خارج بود که اسقام کشد، بل از لوازم قضاء و قدر بود.

تنبیه. شاید بود که چون لفظ قضا و قدر بشنوی نه آرزو کند که معنی قضاء و قدر بدانی. بدان‌که قضاء عبارت بود از وجود جمیع موجودات در عالم عقلی با یکدیگر به سبیل ابداع، و قدر عبارت بود از وجود جمیع موجودات در خارج به تفصیل یکی بعداز یکی مثال قضاء چنانکه سعادت جمیع انسان، و مثال قدرت چون سعادت زید در روز فلان، و سعادت بکر در ماه فلان، و سعادت خالد در مکان فلان. و معلوم است سعادت جمیع انسان یك امر واحد بود، و سعادت زید و بکر و خالد چنانکه یاد کرده شد امور بسیاری بود که مفصل آن امر واحد بود. و اینست معنی قول حکماء کـه گویند: قدر تفصیل قضا بود. والله اعلم.

باب ششم در بحث بقای نفس بعداز مفارقت از بدن

بدان‌که براین مطلوب دو دلیل گفته‌اند:

دلیل اول گوئیم که: نفس انسان بعداز آنکه از بدن مفارقت کند باقی بود، برای آنکه علت او که عقل فعال بود باقی بود. چه اگر باقی نبود فنای او را سببی باید. چه فنای او امری ممکن بود، و وقوع ممکن بی‌سبب محال بود. و چون چنین بود گوئیم که: سبب

فنای او یا ذات او بود، یا غیر او.

نتواند بود [۲۷۴ پ] که ذات او بود، چه شیء سبب فنای خود نتواند بود.

و همچنین نتواند بود که غیر او بود چه اگر امری وجودی بود، یا ضد او بود، یا موجب ضد او بود. چه اگر نه ضد بود، و نه موجب ضد، به بدیهه دانیم که‌سبب فنای نفس نتواند شد.

و نتواند بود که ضد او بود چه اگر ضد او بود، لازم بود که نفس را موضوعی بود. و بیان کردیم که او مجرد بود، و نتواند بود که موجب ضد او بود. چه چون اورا ضد نتواند بود، موجب ضد نتواند بود.

و اگر امری عدمی بود لامحاله باید که عدم چیزی بود که آن چیز را در وجود او مدخلی بود، و آن چیز یا علت موجب او بود، یا عقل فعال بود، و آن محال بود. چه ما بیان کردیم که عدم و تغیر در عقول محال بود.

و چون نشاید که علت موجب او بود لامحاله شرط بود. وآن شرط یا جوهری بود، یا عرضی.

نتواند بود که جوهر بود، چه جوهر علت فاعلی او نبود، و مباین بود از او، و محال بود از عدم او عدم جوهر آن شیء.

و نتواند بود که عرض بود. چه اگر عرض بود، محل آن عرض یا نفس بود یا غیر نفس. نتواند بود که عرض بود که محل او غیر نفس بود. چه همچنانکه جوهر که علت او نبود از عدم آن جوهر عدم او لازم نمی‌آید، از عرض که قائم به‌جوهری بود بدین صفت اولی بود که از عدم آن عرض عدم نفس لازم نیاید.

و همچنین نتواند بود که عرضی بود که محل او نفس بود، چه عرضی که در نفس بود، از قبیل ادراك و فعل و انفعال بود که متعلق به بدن بود. و هیچ از این اعراض [۲۷۵ ر] نتواند بود که شرط وجود نفس بود. چه اگر این اعراض که کمال او بدان چون

تعقل معقولات و حصول اخلاق پسندیده، اولی بود که شرط وجود او بود.

و اگر آن اعراض شرط وجود او بود، لازم آید که نفوس خالی از کمال موجود نگردند، چه محال بود که وجودش بی‌آنکه شرط وجودش بود، ولکن اگر نفوس در همهٔ اوقات از کمالی خالی‌اند، و همهٔ نفوس در بیشتر اوقات.

و چون بیان کرده شد که اگر او را فنا ممکن بودی، یا به‌حسب ذات فنای او بودی، یا به حسب غیر ذات. و این هردو قسم باطل کردیم، پس لازم بود که او را فنا ممکن نبود و مطلوب این است.

سؤال. اگر گویند: چرا نشاید که فنای نفس به‌سبب[1] انقطاع، او از بدن بود.

جواب. گوئیم که: تعلق نفس با بدن اضافتی بود که نفس را با بدن بود. و ضعیف‌ترین اعراض عرض اضافه بود، چه تغیر در اضافه چنانکه معلوم کردی موجب تغیر ذات هیچ چیز نبود. پس محال بود که منقطع شدن نفس از بدن سبب فنای نفس بود.

دلیل دوم نفس ناطقهٔ انسانی یا اصل بود، یعنی جوهری بسیط بود غیر حال، یا اصل نبود. اگر اصل بود محال بود که معدوم گردد چه هرموجودی که زمانی باقی باشد، و از شأن آن موجود آن بود که فاسد گردد، لامحاله بیش از فساد باقی بود بالفعل و فاسد بود بالقوة. و بقای بالفعل غیر فساد بالقوة بود. و اگرنه لازم آید که هرچه باقی بود ممکن انفساد بود، و هرچه ممکن انفساد بود، باقی بود. و بطلان [۲۷۵ پ] این هر دو ظاهر است.

پس لازم آید که آن دو صفت از آن دو امر مختلف بود. لکن محال بود که اصل دو امر مختلف بود. گفتیم که اصل عبارت بود از جوهری بسیط غیر حال، پس اگر نفس اصل بود، لازم آید که

۱ــ ص: نسبت.

مرکب از دو امر نبود، که یکی قابل فساد بود، و یکی باقی بالفعل. و اگرنه اصل بود یکی جوهری بود غیر بسیط حال، لامحاله مرکب، یا حال بود.

نتواند بود که حال بود، چه در بالا بیان کردیم که نفس‌جوهری غیر حال بود. و اگر مرکب بود، یا مرکب بود از بسیطی چند که همه غیر حال بود، یا بعضی غیرحال بود. و بهر دو تقدیر اصل، یعنی جوهری بسیط غیر حال در مرکب موجود بود، لامحاله آن غیر مرکب بود از قابل فساد و باقی بالفعل. پس به‌هر دو تقدیر که هست اصلی لازم آید از نفس انسان، که برآن اصل عدم جائز نبود، برای آنکه در بسیط محال بود اجتماع بقای بالفعل و فساد بالقوة. ولکن بقایای بالفعل حاصل است. پس فساد بالقوة ممتنع بود. پس لازم آید که بر نفس فساد محال بود و مطلوب این است.

سؤال. اگر گویند که: چرا نشاید که محل امکان فساد نفس بدن بود، همچنانکه محل امکان حدوثِ او بدن بود. چه تواند بود که بدن محل امکان حدوث بود، تواند بود که بدن محل امکان فساد بود. و اگر بدن نتواند بود که محل امکان فساد بود، نتواند بود که محل امکان حدوث بود.

جواب. گوییم که بدن محل امکان حدوث نبود، بل حق آنست که بدن با هیأتی مخصوص محل امکان صورتی انسانی بود که درو حال بود. [۲۷۶ ر] لکن وجود آن صورت ناممکن بود الا با مبدأ آن صورت که نفس ناطقه بود. پس حدوث نفس به‌حسب استعداد مهیا شدن بدن بود آن صورت را که وجودش بی‌نفس بود محال بود. لامحاله آن امکان و مهیا شدن از بدن زائل شود به حدوث آن صورت که تابع حدوث نفس بود. و چون در بدن آن صورت حادث شد، لامحاله محل امکان فساد آن صورت بود.

لکن محال بود که محل امکان فساد مبدأ آن صورت که نفس بوده باشد، چه او را ذاتی مباین ذات بدن. پس با هیأت مخصوص

شرط بود در حدوث نفس،نه در وجود او از آن روی که موجودی مجرد بود. معلوم است که شیء چون حادث شد واجب نبود که فاسد شود به فاسد شدن آنچه شرط است در حدوث او، همچون خانه‌ها که باقی ماند بعداز بنا که شرط حدوث خانه بود.

و اگر گویند که چرا نشاید همچنانکه حدوث آن صورت بی حدوث نفس ممکن نبود، فساد آن صورت بی فساد آن نفس ممکن نبود.

و این سائل را جواب چنین گوئیم که: آنچه اقتضای حدوث معلول کند اقتضای وجود جمیع علتها و شرائط آن معلول کند، اما لازم نبود که آنچه اقتضای فساد معلول کند فساد جمیع علتها و شرطهای معلول کند، بل کافی بود فساد یك شرط. والله اعلم.

***

قسم ششم در بحث معاد و احوال آن از سعادت و شقاوت

و آن پنج باب بود [۲۷۶ پ]

و چون معلوم است که سعادت عبارت بود از حالتی که تابع لذت افتد، و شقاوت عبارت بود از حالتی که تابع الم افتد، واجب بود اول بحث در لذت والم کردن، و تنبیه برحقیقت آن تا بعداز آن سعادت و شقاوت معلوم شود.

باب اول در بیان لذت و الم

و آن هشت فصل بود.

فصل اول در تنبیه بر معنی لذت و الم.

بدان‌که تصور ماهیت لذت و الم بدیهی بود، برای آنکه در

وقت چیزی خوردن و آشامیدن و شهوت را بدن حالتی مخصوص می‌یابیم که آنرا لذت میخوانند. و همچنین در وقت چوب خوردن و عضو بریدن و سرشکستن حالتی مخصوص می‌یابیم که آنرا الم می‌خوانند.

و معلوم است که حالت که در اکل می‌یابند غیر آن حالت بود که در مسرت می‌یابند با آنکه هر دو مشترکند در آنکه لذت باشند.

و همچنین آن حالت که در چوب خوردن می‌یابند، غیر آن حالت بود که در سر شکستن می‌یابند با آنکه هر دو مشترکند در آنکه الم باشند.

و آن‌قدر مشترك که میان حال اکل و شرب و شهوت را بدن تصور کنند، ماهیت لذت باشد.

و همچنین آن حالت مشترك که میان چوب خوردن و سر شکستن و امثال آن تصور کنند، ماهیت الم باشد.

و معلوم است که این معنی در هر چیزی که آن چیز را وصف به لذت کنند موجود بود. و در هرچیزی که آن را وصف به‌لذت نکنند نباشد. و در الم هم براین قیاس بود. و اگرچه هریکی از آن لذتها و المهای معین معنی دیگر که بدو خالص [۲۷۷ ر] بوده باشد. مثلا لذت مأکول را غیر آن معنی که مشترك بود میان او و میان لذت مشروب معنی دیگر که بدو خاص بوده باشد، و همچنین لذت مشروب و غیر آن.

و آنچه در کتب گویند که لذت ادراك ملائم بود و الم ادراك منافی تعریف بود به‌حسب اسم، نه به‌حسب حقیقت. چه بیان کردیم که حقیقت او به بدیههٔ عقل معلوم بود.

و همچنین چون گویند که: لذت ادراك وصول مدرك بـود بدانچه پیش مدرك کمال و خیر او بود، و الم وصول مدرك بود بدانچه بیش مدرك آفت و شر بود هم تعریف بود به حسب اسم.

و فرق میان کمال و خیر آن بود که آنچه لذت مدرك بدان بود، چون به فعل آید از قدرت او را کمال خوانند، و از آن روی که مطلوب بود به نسبت با او خیر خوانند. و از این معلوم شود که یك‌چیز بود که بدو اعتبار کمال و خیر بود. والله اعلم.

فصل دوم دربیان آنچه حصول لذت بدان محتاج بود.

در ماهیت لذت هشت امر معین بود:

اول ادراك، چه جماد را نگویند که لذت یافت.

و دوم وصول آنچه بدان لذت بود به‌مدرك، چه اگر کسی ادراك عسل کند، و وصول عسل نبود لذت نبود.

سیوم آنکه ادراك واصل کند، چه اگر آنچه لذت بدان بود واصل بود به‌مدرك و او مشغول بود، لذت نبود.

چهارم آنکه آن واصل کمالی بود، چه اگر نبود معنی لذت محال بود.

پنجم آنکه خیر بود، هم بدین علت که گفته شد و فرق میان کمال و خیر معلوم شد.

ششم آنکه این کمال [۲۷۷ پ] کمال بود مدرك را، چه اگر کمال بود در نفس خود، لکن به نسبت با مدرك کمال نبود، لذت نبود. چنانکه خوردن عسل به‌نسبت با محروری مزاج.

هفتم آنکه خیر بود به‌نسبت با مدرك، هم بدین علت که یاد کرده شد.

هشتم آنکه ادراك آن واصل کند از آن روی که کمال و خیر بود به نسبت با او، یعنی هیچ مانع شاغل نبود. چه اگر کسی را سطح دهن به‌صفرا آلوده بود، ادراك شیرینی عسل نکند. برای آنکه ادراك عسل از آن روی که کمال اوست نکرده باشد.

و همین امور هشتگانه در الم اعتبار باید کردن.

و ازین بحث معلوم شد علت آنکه سبب لذت بود، و لذت نبود

بل الم بود، چنانکه درحال مرض در وقت حصول طعامهای لذیذ. و همچنین علت آنکه سبب الم بود و الم نبود، چنانکه در حالت مست در حصول چوب زدن و اجزاء مجروح کردن، چه درین هردو صورت و امثال آن مانع و مضاد موجود است.

فصل سیوم در بیان آنکه لذت غیر محسوس غالب بود بر لذت محسوس.

جماعتی ظن برده‌اند که: لذت جز به‌یکی ازحواس ظاهر نتوان یافتن، و هر لذتی که غیر آن بود انکار کنند، و گویند که آن خیالات بود، و هیچ اصلی ندارد، یا گویند که لذات ضعیف بود.

و این ظن خطا بود، و دلیل بر خطا بودن آن ظن از چند وجه بود:

اول آنکه لذت قوی‌تر از لذت محسوس ظاهر غضب و غلبه به یکی از حواس ظاهر نتوان یافتن، و لامحاله آن لذت بود. چه شخص مشغول به امری خسیس مثل نرد و شطرنج پیش او غذاهای [۲۷۸ ر] موزون حاضر آید و شرابهای لذیذ، و آن استعمال لذت غلبه التفات بدان مطعوم و مشروب نکند. پس معلوم است که لذت غضب و غلبه غالب بود بر لذت محسوس.

وجه دوم آنکه لذت حشمت و جاه اختیار کنند بر لذت محسوس، چنانکه بزرگ مراعات حشمت و جاه را اختیار کند بر لذت محسوس، و لذت محسوس ترك کند، برای آنکه مراعات حشمت و جاه کند. پس لازم آید که لذت حشمت و جاه غالب بود برلذت محسوس.

وجه سیوم آنکه انسان بل حیوان بچه را بر ایثار مطعوم و مشروب برخود مقدم دارد، بل سلامت بچه را اختیار کند برسلامت نفس خود، پس لذت ایثار غالب بود بر لذت محسوس.

وجه چهارم آنکه لذات ملکی هیچ شك نیست که نه بحسب

مطعوم و مشروب بود، لامحاله لذات ایشان اشرف بود از لذات بهایم و سباع چنانکه بعدازین یاد کنیم.

پس بدین وجوه چهارگانه روشن شد که لذات غیر محسوس هست، و لامحاله آن لذات غالب بود برلذت محسوس.

فصل چهارم

دربیان آنکه لذت و رای همه لذتها که مدرك به ادراك و صواب آن لذتی یابد لامحاله آن سبب کمال بود، که آن کمال به نسبت با مدرك خیر بود. و هرچه به‌نسبت با مدرك کمال بود، مدرك را بدان چیز شوق بود. و هرچه به نسبت با مدرك آفت بود، مدرك را از آن هرب بود. و این معنی وجدانی است.

سؤال. اگر گویند که: حصول معقولات مرانسان‌را کمال‌بود، و او را بدان شوق نیست، و جهل و رذائل مر او را [۲۷۸ پ] آفت بود و از آن گریزان نیست.

جواب. گوئیم که عدم شوق مرانسان را به حصول معقولات از جهت اشتغال اوست به محسوسات. چه آن اشتغال او را منع کند از التفات به مثل معقولات. و چون ذوق نیابد شوق نبود. و سبب عدم هرب هم ازین معلوم شود.

و چون این معلوم شد گوئیم که: شك نیست که کمال و ادراك کمال مختلف بود، چه هر قوتی از قوتهای مدرك در انسان و غیر انسان کمالی و لذتی بود، که خاص بود بدان قوت، و المی بود خاص بدو.

مثلا قوت شهوی را کمالی و لذتی بود، چنانکه قوت ذوق را به چشیدن طعامهای خوش، و قوت بصر را به دیدن صورتهای خوب. و اگرچه تواند بود که سبب آن نه از خارج بود، چنانکه درخواب احساس چشیدن شیرینی‌ها و استماع آوازهاء خوش وابصارصورتهای خوب و غیر آن کند، چه لذات بدان بود که ادراك وصول بدان‌چیز

حاصل آید که کمال و خیر بود به نسبت با مدرك، خواه آن چیز در خارج بود و خواه نبود. و هم‌براین قیاس بود در الم.

و همچنین قوت غضبی را کمالی و لذتی بود، چنانکه نفس را وقوف بر کیفیت غالب آمدن بر دشمن و انتقام کشیدن ازوحاصل‌آید.

و همچنین دیگر را از قوتها قیاس برین کنند.

و چون معلوم است که کمال نفس ناطقه به استکمال هر دو قوت او، یعنی قوت نظری و قوت عملی بود؛ پس لذت او به حصول آن هر دو استکمال بود.

و سعادت اطلاق بر تابع آن لذت کنند، و شقاوت اطلاق بر تابع المی که مقابل آن لذت بود. [۲۷۹ ر] و اما استکمال او به‌حسب قوت نظری چنان بود که صور موجودات برآن ترتیب که موجود آمده است، درو حاصل آید از مبدأ اول، که واجب‌الوجود است. تا موجـودات عالم و کـون و فساد تا به حصول صـور آن موجودات او عالمی عقلی شود مطابق عالم خارجی. و ازین جهت بود که بعضی از حکماء انسان را عالم صغیر خوانندو عالم را انسان کبیر.

و اما استکمال او به حسب قوت عملی چنان بود که مستولی بود بر قوتهای بدنی، و استیلای او بر قوت بدنی به‌تحصیل فضائل اربع بود که آن عفت و حکمت و شجاعت و عدالت بود، چنانکه در کتب اخلاق مذکور بود.

و چون این بحث معلوم شد گوئیم که: لذت نفس ناطقه که لذتی عقلی بود قوی‌تر از لذت حسی باشد. برای آنکه تفاوت در لذات به‌حسب قوت مدرك و ادراك و معنی مدرك بود. چه هرچند مدرك قوی‌تر لذت تمام‌تر. چه لذت طعم به حسب قوت شهوت ذوق‌بود، و لذت مجامعت به حسب قوت شهوت جماع بود.

و همچنین هرچند ادراك تمام‌تر لذت تمام‌تر. چه لذت نظر به صور لقای خوب از نزدیك کردن بیشتر از لـذت نظر بود به

صورتهای خوب از دور کردن.

و همچنین هرچند معنی مدرك موافق‌تر لذت به ادراك آن بیشتر، چه لذت به دیدن صورتها که در غایت خوبی بود بیشتر ازلذت بود به دیدن صورتها که در خوبی از آن کمتر بود. و چون بی‌شك نفس ناطقه قوی‌تر از حواس بود، و ادراك او تمام‌تر ازادراك‌حواس بود. و آن معنیها که او در می‌یابد فاضل‌تر بود از معنیهایی که حواس درمی‌یابد. پس لازم آید که لذت قوت [۲۷۹ پ] نفس ناطقه قوی‌تر از لذات حواس بود و لامحاله که او را احتیاج به آلات نبود شریف‌تر از قوتی بود که او را احتیاج بود.

و اما دلیل برآنکه نفس ناطقه قوی‌تر از حواس بود آنست که حواس جز ظاهر چیزها درنیابد، و نفس ناطقه ظاهر و باطن چیزها دریابد، و تمیز میان اجزاء ماهیت و عوارض ماهیت کند. ولاشك هر قوتی که او ظاهر و باطن چیزها [دریابد] قوت او در ادراك تمام‌تر از قوتی بود که ظاهر چیزها دریابد و بس.

و اما دلیل برآنکه ادراك نفس ناطقه تمام‌تر از ادراك حواس بود، آنست که نفس ناطقه حقیقت چیزها دریابد مجرد از علایق و حواس هیچ چیز را مجرد از علائق نتواند یافت. و لاشك هر قوتی که او حقیقت چیزها بی عوارض دریابد. و دیگر آنکه عقل هیچ چیز را به‌خلاف آنچه بود درنیابد، و حکم او همه صادق بودن به خلاف حس چه حس را غلط بسیار افتد. چنانکه بزرگ را کوچك یابد و به‌عکس، و متحرك را ساکن یابد و به‌عکس، و امثال این. و لامحاله هر قوتی که هرچه او دریابد جز مطابق نبود، ادراك او تمام‌تر از ادراك قوتی بود که هرچه او دریابد غیر مطابق تواند بود.

و اما دلیل برآنکه هر معنی کـه نفس ناطقه ادراك کند فاضل‌تر بود، روشن است، چه نفس ناطقه ادراك واجب‌الوجود و صفات او و ادراك عقول مجرد و نفوس کند، و حس ادراك عوارض و سطوح اجسام کند، و لامحالة واجب‌الوجود و صفات او و عقول

مجرد و نفوس اشرف و افضل بود از عوارض و سطوح اجسام. پس بدین دلائل مذکور [۲۸۵ ر] معلوم شد که نفس ناطقه قوی‌تر از قوتهای حواس بود، و ادراك او تمام‌تر از ادراك حواس و معنی‌هایی که او دریابد فاضل‌تر. و چون چنین بود لذت او کامل‌تر از لذت حواس بود. چه کمال و شرف لذت به کمال و شرف مدرك و ادراك بود، چنانچه یاد کردیم.

فصل پنجم در بیان انواع المها و نقصانهای نفوس ناطقه.

چون در فصل گذشته بیان کردیم که کمال و لذت و سعادت نفس ناطقه به استکمال هر دو قوت، یعنی علمی و عملی بود، مناسب بود درین فصل بیان کردن نقصان و الم و شقاوت که نفس ناطقه را ممکن بود.

گوییم که: فوت شدن کمال نفس ناطقه لامحاله از جهت عدم استعداد او بود. و عدم استعداد او یا از جهت امری عدمی بود، چنانکه کسی در اصل فطرت خود ناقص استعداد افتاده بود، یا از جهت امری وجودی، چنانکه در نفس اموری که مضاد کمالات بود حاصل آید. و این امور یا راسخ بود یا غیر راسخ، پس سه قسم بود:

یکی به حسب نقصان غریزت.

و دیگر به‌حسب امور مضاد کمال که راسخ بود در نفس.

و سیوم به حسب امور مضاد کمال که غیر راسخ بود در نفس.

و هریك ازین سه قسم دیگر منقسم شوند به دو قسم: یکی به حسب قوت نظری، و دیگر به‌حسب قوت عملی.پس اسباب نقصان و شقاوت شش بود:

یکی به حسب نقصان غریزت در قوت نظری.

دوم به حسب نقصان غریزت در قوت عملی.

سیوم به حسب امور مضاد که راسخ بود در نفس به حسب قوت نظری.

چهارم به حسب امور مضاد که راسخ بود به حسب قوت عملی.
پنجم به حسب امور مضاد که غیر راسخ بود به حسب قوت عملی.
و ازین اسباب آنچه به حسب نقصان غریزت بود.
[۲۸۵ پ] خواه به‌حسب قوت نظری و خواه به حسب قوت عملی هرگز بر نخیزد، ولیکن نسبت آن نفس را بعداز مفارقت هیچ عذاب نبود.

و آنچه به حسب امور مضاد راسخ بود و به‌حسب قوت نظری، مثل جهل مرکب هم برنخیزد، و دائماً نفس بدان معذب بود.

و اما سه قسم دیگر که به حسب امور مضاد غیر راسخ بود به‌حسب قوت نظری، چون اعتقادات که عوام را بود، و آنچه به‌حسب امور مضاد به حسب قوت عملی، خواه راسخ و خواه غیر راسخ، چون اخلاق و ملکات بد لامحاله، چون به‌حسب علائق بدنی بود، بعداز مفارقت برخیزد، یا از جهت آنکه غیر راسخ بود، یا از جهت آنکه هیأتی چند بود که از افعال بدنی و احوال مزاج در نفس حاصل آمده بود. و چون بدن باطل شود، آن نیز باطل شود. بلی تواند بود که در برخواستن مختلف بود، چه بعضی زودتر برخیزد و بعضی دیرتر به‌حسب آنچه رسوخ یافته بود.

تنبیه. بدان‌که نفس ساده یعنی در او نقش نبود، او را شوق به کمال نبود. چه وقتی شوق به کمال تواند بود که کمال را شناخته بود. و چون نفس ساده بود، او از کمال آگاه نبود، پس او را به‌سوی آن شوق نبود، او را الم‌نبود. چه الم با یافتن چیزهای غیر موافق بود. و درین صورت که نفس را ساده فرض کردیم، لامحاله نبود تا نیافتن چیزهای موافق [۲۸۱ ر] چون آگاه بود از موافقت آن‌چیز. ولیکن چون او را ساده فرض کردیم معلوم است که او را آگاهی از آن چیز موافق که کمال بدان بود نبود، پس لازم آید که او را عذاب نبود.

و اما نفوس که او را شوق به‌کمال بود نفوس بود که به‌سبیل

کسب دانسته بود که او را کمالی هست، چه معلوم کردن که نفس را کمالی هست بدیهی نیست. و این نفوس اگر کسب هیچ کمال نکنند یا بر وجهی بود که با آنکه کسب هیچ کمال نکرده بود، کسب اضداد کمال کرده بود، یا چنین نبود. اگر کسب اضداد کمال نکرده بود؛ لامحاله معترف بود به وجوه کمال، یا نبود.

اگر معترف نبود، این طائفه را منکران کمال خوانند.

و اگر معترف بود، تواند بود که از جهت مشغول شدن بدانچه مانع بود از حصول کمال، اکتساب آن کمال نکند، و این طایفه را معرضان از کمال خوانند.

و تواند بود که از جهت کسل هیچ از کمال حاصل نکند، و این طایفه را مهملان خوانند.

و این هرسه طایفه یعنی منکران کمال و معرضان و مهملان معذب باشند از برای اشتیاق به‌کمال و تا رسیدن بدان حال. و منکران از این دو طایفه دیگر بدتر بود، چه این طائفه را عذاب منقطع شود، و عذاب منکران نامنقطع بود.

سؤال. اگر گویند که منکران که کسب اضداد کمال کرده باشند، لازم آید که ایشان را هیچ عذاب نبود. برای آنکه آن اعتقادات باطل که ایشان را بود درحال مفارقت نفس از بدن، اگر زائل شود از نفس، نفس را هیچ عذاب نبود بعداز آن. و اگر زائل نشود، او را وقوف به نقصان خود نبود، [۲۸۱ پ] همچنانکه پیش‌از مفارقت نداشت، پس او را هیچ عذاب نبود.

جواب. گوئیم که لذت نفوس کابله به مشاهده و رسیدن بدانچه او دانسته بود از اسباب لذت بود، چه در لذت گفتیم که ادراك و وصول به‌کمال مدرك بود. و چون چنین بود، هر نفسی که درو اعتقادات باطل بود و او را جزم به‌حقیقت آن اعتقادات باطل بود؛ لامحاله هر گز آن نفس بدانچه اعتقاد داشته بود نرسد، و دائماً منتظر رسیدن بدان بود، پس لازم آید که دائماً با نیافتن آنچه امید داشته

باشد، معذب بود.

فصل ششم در بیان حال ذات عارفان.

بدان‌که واصلان عارف یعنی آن طائفه‌ای که کامل باشند به حسب قوت نظری و به‌حسب قوت عملی،، چون نفس‌ایشان مفارق بدن شود به یك بار منجذب به عالم قدس شود. برای آنکه انسان را چون علم‌الیقین حاصل بود در وقتی که تعلق تدبیر نفس با بدن باقی بود، لامحاله چون آن تعلق باطل شود، به درجهٔ عین‌الیقین رسد. و مراد از عین‌الیقین مشاهدهٔ صور معقولات بود. و آن مشاهده بی‌آنکه به‌یك‌بار منجذب به‌سوی عالم قدس گردند، متعذر بود. و لامحاله در آن حال ایشان را لذت عظیم و ابتهاج تمام حاصل آید.

بباید دانست که واجب نیست که این مرتبه همهٔ نفوس را بعداز مفارقت ابدان حاصل آید. چه در وقتی که تعاق نفس با بدن باقی بود بعضی از کاملان را که بیشتر اوقات در تأمل عالم جبروت و تفکر جهان قدس باشند و اعراض از امور بدنی نمایند و التفات [۲۸۲ ر] به شواغل طبیعی نکنند، این مرتبه حاصل بود.

تنبیه. تواند بود که علم تام حاصل بود به وجود لذتی، ولکن چون ذوق آن لذت نیافته باشند به‌سوی آن لذت شوق نبود، چنانکه عنین که چون لذت جماع نیافته بود به‌سوی آن او را هیچ شوق نبود.

و همچنین تواند بود که علم تام حاصل آید به وجود المی، ولکن چون زحمت آن ندیده باشند، از آن احتراز ننماید، چنانکه کسی که چون او را اتفاق رنجوری نیفتاده بود، در پرهیز کردن از اسباب علم‌الیقین و عین‌الیقین معلوم شود.

فصل هفتم در بیان لذات نفوس ساذج.

نفوس سلیم که بر فطرت اصلی بازمانده بود، و هیچ از امور طبیعی و اعتقادات باطل درو بیشتر نبود، لامحاله چون از عالم قدس

و جهان ملکوت یاد کند، او را شوقی و حالی نزدیك بیخودی حاصل آید، و چندان که او با خود مراجعت کند سبب آن نداند، و عمی لذت‌آمیز او را پیدا شود؛ چنانکه در آن حال متحیر شود. و سبب این مناسبتی بود که او را با عالم قدس بود. و بزرگترین انگیزنده مر شخصی را به توجه عالم قدس آن حال بود.

و در حال آن نفوس بعداز مفارقت از بدن خلاف کرده‌اند:

چندی از حکماء گفته‌اند که: بعداز فنای بدن فانی گردد، چه بقای او به‌صور معقولات تواند بود که درو حاصل بود. برای آنکه هر نفس از صور معقولات بود او را با بدن تعلق باطل گردد، معطل بود، نشاید که معطل موجود بود. لیکن از دلیلها که در بالا رفته است بر بقای نفس قول این باطل بود.

چندی دیگر که گفته‌اند که باقی بود [۲۸۲ پ] بعداز فنای بدن، گفتند که نشاید که او را هیچ عذاب بود بعداز مفارقت. چه او را از اسباب عذاب که اعتقاد باطل و رذئل بود خالی فرض کرده‌ایم، ولیکن جائز نبود که او معطل بود از ادراك. و معلوم که ادراك او جز به آلات جسمانی [نبود]، چه اورا ادراك معقولات‌هنوز به‌حصول نپیوسته بود. پس لازم آید که بعداز مفارقت از بدن او را تعلقی با جسمی حاصل آید که به واسطه آن تعلق ادراك کند.

و آن تعلق یا بر وجهی بود که او مبدأ صورت آن جسم بود، یعنی مدبر آن جسم بود. و این تناسخ بود، و آنرا باطل کردیم. یا بر وجهی چنین نبود، یعنی مدبر آن جسم نبود، پس آن جسم موضوع محل او بود. و چون چنین بود، شاید بودن آن جسم را خود نفسی دیگر بود که مدبر او بود، چون بدنی از بدن حیوانات دیگر، یا جسمی از اجسام فلکیات. و شاید که چنین نبود، بل جرمی بود از اجرام که متولد بود از هوا و خان، و نزدیك بود به مزاج روح که از دل و دماغ برخیزد.

اشارت. شك نیست که انسان را چون شواغل بدنی کم می‌شود

به‌سبب خواب یا به سبب مرضی که به دماغ دارد، و اگرچه فاسق و شریر بود؛ او را اطلاع بر امور غیبی دست می‌دهد. و لامحاله سبب آن اطلاع اتصال نفس او بود به عالم قدس، چنانکه بعد ازین معلوم شود. و معلوم است که او را به‌سبب آن اتصال لذت حاصل می‌شود.

و چون چنین بود، دور از کار نبود که این شخص در وقتی که نفس او مفارق [۲۸۳ ر] بدن شود، لذت عقلی بیابد، چه در وقتی که مفارقت نفس از بدن بود، لامحاله وجود شواغل کمتر از آن بود که در حال مرض. و چون قلت شواغل است که سبب اتصال به عالم قدس بود که آن اتصال سبب لذت بود. پس لازم بود که او را در وقت مفارقت از بدن لذت عقلی بود.

و چون حال نفوس فاسق شریر چنین بود، حال دیگر نفوس که غیر فاسق باشند، و از انواع خیر محفوظ، لازم آید که ازین بهتر بود. پس واجب بود که به‌هر حال که هست در مفارقت نفس از بدن لذت و ابتهاج بیش بود از الم و عذاب. و این بحث خاص بود به نفوسی که نقصان او از جهت شواغل بدنی و امور جسمانی بود.

سؤال. اگر گویند: چرا نشاید که آن اخلاق بد که درو نشسته بود، و آن هیأت که از جهت افعال بد درو موجود شده بود، مانع بود او را از اتصال به عالم قدس؟

جواب. گوئیم که آن اخلاق و هیأت مانع بود از اتصال به‌عالم قدس در وقت مفارقت از بدن، اولی بود که مانع بود در وقت خواب. ولیکن در وقت خواب آن هیأت دائم مانع نیست، پس در وقت مفارقت همچنین دائم مانع نبود.

سؤال. پس چه فرق بود میان نفس فاسق شریر و میان کامل خیر؟

جواب. گوئیم که فرق آن بود که آن مرتبه از لذت که فاسق شریر بعد از مفارقت خواهد یافت کامل خیر ورای آن مرتبه در قبل از مفارقت بیابد.

نکته. هر نفس که بعداز مفارقت از بدن بی‌آنکه تعلق با جسمی گیرد که آلت تخیل او بود، [۲۸۳ پ] نتواند بود هر اثر که درو نشسته بود از تعلقات بدن و امور جسمانی همان اثر بعداز مفارقت مشاهده کند، اگر اعتقاد خیریتی در آن داشته باشد به حسب آن اعتقاد مشاهدهٔ خیر و ابتهاج کند، و اگر اعتقاد شریتی در آن داشته بود، به حسب آن اعتقاد مشاهدهٔ شر و عذاب کند. و از این نکته فائدهٔ مطیع شدن مر انبیاء را معلوم شود.

نکته. دیگر چون ذات نفس از جهت آنکه مجرد بود از ماده که مایهٔ تضاد و شر بود خیر اقتضاء کند، اگر در وقتی که تعلق با بدن دارد، طلب خیر نکند از برای غالب آمدن شواغل بدنی بود. پس دور نبود که بعداز مفارقت بدن چون کامل تمام نبود از این جهت ازطلب بازنه‌ایستد...[1] [۲۸۴پ] واما عشق ازبرای آنکه‌ادراك و وصول‌بعضی‌از کمالات‌حاصل‌دارند وایشان‌را ازآن‌روی که عاشق‌اند لذت بود، از آن روی که شوق دارند اندك اندك المی بود. لکن چون الم از پی آن لذت بود هم لذت نماند. و این الم را تشبیه به الم گرسنگی و تشنگی کنند. چه‌گرسنگی و تشنگی اگرچه الم اند اما لذیذ بود، برای آنکه مؤدی بالذات بود، و لامحاله آن شوق مبدأ حرکت بود. اگر آن حرکت مدرك را به مطلوب رساند از حرکت باز ایستد، و الا، دائماً در حرکت بود، و نفوس انسانی را بزرگترین مراتب در دنیا آن بود که عاشق مشتاق بود، و او را درین عالم خالی از شوق نتوان یافت.

و مرتبهٔ چهارم نفوس بشری بودکه متوسط افتاده بود درکمال و نقصان، چه‌گاه مایل باشد به عالم قدس و گاه مایل باشد به عالم حس.

و مرتبهٔ پنجم که اخس مراتب بود مرتبهٔ نفوس انسانی بودکه

۱ــ از اینجا نزدیك به یك صفحه سفید گذارده شده است.

بیکبار با عالم طبیعت افتاده باشد، و از همه کمالات و خیرات محروم باشد.

تنبیه. اگر تأمل کنند در همهٔ اجسام ایشان را نیز خالی از شوق نیابند، چه حرکت کردن ایشان با حیز طبیعی و حرکت کردن از حیز غیر طبیعی بی‌آنکه ایشان را شوقی بود محال بود [۲۸۴ پ] و مراد از شوق در این موضع طلب بود، نه آن شوق که تابع ادراك بود.



باب دوم در مقامات عارفان

و آن هفت فصل بود.

فصل اول در تنبیه بر احوال عارفان.

بدان‌که واصلان عارف را مقامات و درجات باشد خاص بدیشان. چه این طایفه اگرچه به‌صورت در دنیا باشند، به‌معنی از آن مجرد باشند و ایشان را حالی چند پنهان باشد، چون مشاهدهٔ عالم قدس و ابتهاج به وصول جناب قدس، که اوهام از ادراك آن قاصراند، و زبان از تقریر آن عاجز؛ و حالی چند ظاهر باشد، چون اثرهای کمال به حسب قول و فعل و نشانهائی که خاص بود بدیشان چون معجزات و کرامات. و این اثرها و نشانها را انکار کند هرکه ندانسته بود، و عظیم داند هرکه دانسته بود. و ما بعدازین احوال مقامات و درجات ایشان به تفصیل یاد کنیم.

و بدان‌که تمثیل حال نفس ناطقه و قوتهای بدنی به قصهٔ سلامان و ابسال کرده‌اند. و آن قصه چنان بوده است که:

پادشاهی بوده است، و آن پادشاه با حکیمی اتفاق دوستی تمام افتاده، چنانکه آن حکیم به تدبیر صایب همهٔ اقالیم پادشاه را مسخر گردانید. و پادشاه بعداز آنکه بدان مقام رسیده بود، او را داعیهٔ

فرزندی پیدا شد که قائم‌مقام او بود، بی‌آنکه او مباشر مصاحبت با زنی شود. و آن داعیه را برحکیم عرض کرد، حکیم به‌تدبیر عقلی بی‌آنکه پادشاه مصاحب زن شود از نطفهٔ او چنان کرد که فرزندی پادیدآمد، و آن فرزند را نام سلامان کرد. و بعداز آن آن فرزند را [۲۸۵ ر] به دایه سپرد که نام او ابسال بود.

و آن دایه او را می‌پرورد. چون بالغ شد عاشق دایه گشت و دایه خود را بدو تسلیم کرد، و با یکدیگر روزگار می‌گذاشتند. و چندان‌که پادشاه او را منع می‌کرد از مباشرت با دایه فرمان نمی‌برد تا حال بدان رسید که هر دو با یکدیگر از پیش پادشاه بگریختند، و به ماوراء بحر مغرب رفتند.

پادشاه را آلتی بود که بدان آلت مطلع شدی بر احوال همهٔ اقالیم. آن آلت بخواست و حال ایشان معلوم کرد. و بعداز آن خدام را بفرستاد تا سلامان و ابسال را بازآوردند. و ایشان را زمانی فرو گذاشت تا با یکدیگر می‌بودند، به‌امید آنکه شاید که ایشان بی‌زجری از یکدیگر باز ایستند.

و چون زمانی دراز برین بگذشت، وازیکدیگر بازنمی‌ایستادند، و هر روز که می‌آمد میل ایشان زیاده بود، پادشاه در خشم شد، و بفرمود تا ایشان را از یکدیگر جدا کردند بروجهی که یکدیگر را دیدندی، و مشتاق یکدیگر بودندی، ولیکن به‌یکدیگر نتوانستندی رسیدن.

بعدازاین چون سلامان از این حال که می‌کرد متنبه شد، با پیش پادشاه آمد، و عذر آورد. پادشاه سلامان را گفت که محال بود که تو را در ملك مدخل دهم، تا ترك ابسال نکنی. چون سلامان حال بدین وجه دید، و طاقت دوری از ابسال نداشت، برفت و ابسال را بگرفت. و هر دو با یکدیگر موافقت کردند، و خود را در دریا انداختند.

چون به‌درجه هلاکت رسیدند، پادشاه روحانیت را فرمود تا

خلاص سلامان دهد، و ابسال را بگذارد تا غرق شود. [۲۸۵ پ] چون سلامان خلاص یافت، و بر غرق شدن ابسال واقف گشت، عظیم اندوهگین شد.

پادشاه چون محبت سلامان به‌کمال داشت؛ مراجعت با حکیم کرد، و احوال برو عرضه داشت. حکیم سلامان را بخواند، و گفت که: تو فرمان برداری من کن، تا ابسال را بتو رسانم. سلامان به‌امید وصال ابسال فرمان برداری حکیم پیش گرفت. حکیم به‌لطف تدبیر او را به‌دعوت زهره مشغول گردانید. چون مشاهدهٔ جمال زهره کرد عاشق شد، بر زهره، و از خیال ابسال خلاص یافت. بعداز آن مستعد ملك و پادشاهی شد. چون پادشاه او را مستعد دید، ملك و پادشاهی برو مقرر داشت.

بعداز آن حکیم دو بنا را بنیاد نهاد که آنرا هرمان خوانند: یکی خود را، و یکی پادشاه را. و آن قصه بر دو لوح نقش کردند، و برهریکی از آن دو بنا یکی‌نهادند. و هیچ‌کس آنـرا بیرون نتوانست آوردن، مگر ارسطوی حکیم به تعلیم افلاطون. و بعداز آن این قصه در عالم منتشر گشت.

وجه تمثیل چنان بود که گویند که آن پادشاه عقل فعال بود. و آن حکیم که دوستی با پادشاه داشت فیض عقل فعال بود. و سلامان نفس ناطقه بود، که بی تعلق جسمانیت از عقل فعال فایض گشته. و ابسال قوت بدنی حیوانی بود که نفس ناطقه بدو مستکمل شود. و عشق سلامان ابسال مثل نفس ناطقه بود به لذات بدنی. و گریختن سلامان و ابسال به ماوراءبحر مغرب فرو رفتن انسان بود در امور بدنی. که دورترین چیزها بود از حق. و فرو گذاشتن پادشاه ایشان را چندگاه فرو گذاشتن زمان بود [۲۸۶ ر] بر ایشان. و ملاقات سلامان و ابسال و محروم ماندن از یکدیگر و وجود اشتیاق مثل نفس بود با فتور قوتهای بدنی از فعلهای خود در سن کهولت. و رجوع سلامان با پادشاه، و عذر آوردن طلب کمال، و ندامت بر

اشتغال باطل، و انداختن سلامان و ابسال خود را در دریا و نزدیك شدن ایشان به درجهٔ هلاك، اما هلاك بدن ضعیف شدن قوی و مزاج، و اما هلاك نفس به جهت متابعت نمودن قوی بدنی را، و خلاص سلامان بقای نفس بود بعداز فنای بدن، و مطلع شدن سلامان برصورت زهره لذت یافتن نفس بود به ابتهاج به کمالات حقیقی، و هرمان که باقی‌اند در عالم، صورت و ماده اجسام بود.

اینست قصهٔ سلامان و ابسال که مشهور است، و اگرچه به‌خلاف این تفسیرهای دیگر کرده‌اند. والله اعلم.

فصل دوم دربیان زهد و عبادت عارفان و غیر عارفان.

شك نیست که هر طالب چیزی بود، اول اعراض کند از هرچه مانع وصول خود داند به‌مطلوب، بعداز آن روی به‌آن چیز کند که آنرا نزدیك کننده خود داند به‌مطلوب.

و چون چنین بود، لازم آید که طالبان حق اول اعراض کنند از هرچه مانع وصول ایشان بود به‌حق. و آن لامحاله لذات دنیوی و تعلقات جسمانی بود. و این اعراض زهد بود.

و بعداز آنکه اعراض از آن لذات کردند، روی باز کنند بدانچه ایشان را نزدیك کند به جناب حق، و آن رام کردن قوی‌بدنی، چون متخیله و متوهمه بود، تا عادت کنند [۲۸۶ پ] به باز گردیدن از عالم اجسام به عالم ملکوت در وقتی که نفس ناطقه توجه به ادراك معقولات کند، و رام کردن قوتهای بدنی بدین وجه عبادت بود.

و چون آن هر دو صفت طالب حق را به حصول پیوست،، وصول جناب حق که آن معرفت بود میسر گشت.

و تواند بود که این هرسه صفت با یکدیگر در یك شخص جمع آید، و تواند بود که بعضی دون بعضی.

و معلوم است که این زهد که یادکردیم غیر زهد بود نزدیك

عوام. چه زهد نزدیك عوام به‌حقیقت معامله بود که گوئیا به‌متاع دنیا متاع آخرت می‌خرد.

و همچنین عبادت که یاد کردیم غیر عبادت بود نزدیك عوام. چه عبادت نزدیك عوام به‌حقیقت هم معامله است که گوئیا هر عمل که در دنیا می‌کنند از روزه و نماز و غیر آن برای مزدی می‌کنند که آن ثواب بود که در آخرت ویرا مسلم شود.

فصل سیوم در بیان تفاوت مطلوب عارفان و غیر عارفان.

بدان‌که عارف حق را از برای حق جوید نه از برای چیزی دیگر. و هیچ چیز از غیر حق بر معرفت حق اختیار نکند. و پرستیدن او حق را بود برای آنکه حق است که مستحق پرستیدن بود، نه رغبتی را یا خوفی را. چه اگر پرستیدن عارف رغبتی را یا خوفی بود، لازم آید که مقصود حصول آن چیز بود که رغبت بدو بود، یا دوری از چیزی که خوف ازو بود. و اگر چنین‌بود، لازم آید که حق مقصود و مطلوب بالذات نبود. پس طلب حق از برای آن مرغوب یا از خوف آن مهروب بود. پس حق را [۲۸۷ ر] نه از بهر حق طلب کند، و چنین کس محروم بود. چه اگر او را لذت ابتهاج به‌ادراك حق حاصل بودی، به دیگر لذات میل نکردی.

و میل این‌کس به قیاس با عارفان چون میل کودکان بود به نسبت با عاقلان. چه چون کودکان غافل باشند از آن لذتها که عاقلان به تحصیل آن مشغول باشند، و لذت پیش ایشان جز در بازی و لعب نبود؛ تعجب کنند از عاقلان که چرا اعراض کنند از بازی کردن، و به دیگر خیرها مشغول باشند.

همچنین آنکس که چشم بصیرت او از مطالعهٔ بهجت حق دوخته بود، پندارد که جز لذت حسی هیچ لذت دیگر را وجود نیست. و اگر آن لذت را در دنیا ترك کنند، از بهر اضعاف آن لذت در آخرت ترك کنند. و پرستیدن چنین کس خدای را برای آن بود

که او را در آخرت لذتهای حیوانی از اکل و شرب و نکاح ارزانی دارد. و به‌حقیقت چنین کس نظرش در دنیا و آخرت مقصور بود برآرزوهای حیوانی.

و آن‌کس که به‌درجهٔ عرفان رسیده باشد، و لذات حقیقی یافته بود، و همگی توجه بدان کرده؛ برین طایفه رحم کند، و او را از لذات بزرگ و سعادت اصل محروم داند. و به‌حقیقت چنین بود، چه هر مدرکی که از ادراك ابتهاج به وصول حق و معارف قدسی محروم ماند عظیم محروم بود.

تنبیه. بدان‌که جناب حق از آن بزرگتر و باعظمت‌تر بود که هرکس به‌آنجا رسد، و بر امور غیبی اطلاع یابد. و از این جهت بود که از احوال و اصلان عاقلان را خنده آید، و نسبت به‌جنون وفساد دماغ کنند. پس هرکس که احوال عارفان بشنود [۲۸۷ پ] و آنرا قبول نکند، بداند که راجع به قصور استعداد او بود نه به احوال ایشان. چه «کل میسر لماخلق‌له». والله‌اعلم.

فصل چهارم در بیان مبادی درجات عارفان.

اول درجات حرکات عارفان اراده بود. و اراده مبدأ قریب عارف بود بسوی جناب حق. و مبدأ اراده تصور کمال مبدأ اول بود، که آثار آن بر جمیع ممکنات به‌حسب استعدادات مختلف فایض است. و تصدیق جازم به وجود آن کمال، خواه آن تصدیق به‌قیاس برهانی حاصل‌آمده بود، وخواه به‌قول ایمانی از ائمهٔ دین. چه به‌هر دو قول اقتضای حرکت کند در طلب آن فیض.

و لامحاله بعداز وجود اراده محتاج بود به ریاضت. و ریاضت عارفان منع نفس ناطقه بود از التفات به‌غیر حق کردن، و ثابت داشتن در توجه جناب او تا روی با آن جناب کردن، و انقطاع از غیر او ملکه شود او را.

و معلوم است که فائده و غرض از ریاضت جز یافتن کمال

حقیقی نبود. لکن آن یافتن موقوف بود به‌حصول امری وجودی که آن استعداد نفس بود مرقبول امور غیبی را.

و حصول آن امر وجودی موقوف بود به زوال چند مانع. وآن مانعها یا خارجی بود، چون میل کردن نفس به مورد دنیوی ازمال و جاه و کثرت خدم و حشم و غیره، یا داخلی بود، چون قوت عقل.

و یاری دهنده مرحصول آن استعداد در فکری لطیف بود، و عشقی عفیف.

اما فکر لطیف، چنان بود که معتدل بود در کمیت و کیفیت، و در وقتی بود که امور بدنی که شاغل نفس بود از فکر نبود، چون امتلاء و استفراغ. [۲۸۸ ر] چه مشغول شدن نفس به‌چنین فکری سبب استعداد او بود مر ادراك مطالب را به‌آسانی.

و اما عشق عفیف وقتی توانی دانست که تقسیم عشق کنیم بدان که عشق منقسم شود بدو قسم: قسمی حقیقی و قسمی مجازی.

قسم حقیقی آن بود که بالا یاد کردیم که ابتهاج به تصور ذات معشوق بود.

و اما عشق مجازی منقسم شود به دو قسم.

قسمی حیوانی، و مبدأ آن شهوت‌حیوانی بود وطلب لذت‌بهیمی و درین قسم خوش آمدن عاشق به صورت معشوق و لون و شکل او بود.

و قسمی دیگر نفسانی بود، و مبدأ این عشق مانند شدن نفس عاشق بود یا معشوق در صفات کمال، و خوش آمدن عاشق درین عشق شمائل معشوق بود از آثار که صادر شود از نفس معشوق. و هرچه از معشوق صادر شود لامحاله موجب خوش‌آمدن عاشق بود، و این عشق را عشق عفیف خوانند. چه هیچ از امور شهوی درآن نبود.

و در زائل گردانیدن مانع خارجی زهد حقیقی که آن عبارت بود از دور شدن از هرچه نفس‌را مشغول‌دارد ازجناب حق معین بود.

و در زائل گردانیدن مانع داخلی چند چیز معین بود:

اول عبادتی با فکر، چه عبادت که بافکر بود درآن عبادت بدن متابع نفس بود. و همچنانکه بدن متابع نفس بود، نفس متابع عالم قدس بود. پس به یك‌باره شخص متوجه به‌جناب حق بود. چه اگر بی‌فکر بود سبب شقاوت‌بود همچنانکه‌در کلام مجید فرموده که «فویل [۲۸۸ پ] الذین هم عن صلوتهم ساهون».

و چون شخص در عبادت متوجه به جناب قدس بود، لامحاله عبادت معین بود نفس را در زائل گردانیدن مانعهای داخل.

و دوم استماع، چه نفس را شنیدن آن خوش آمدنی حاصل آید بر وجهی که غافل شود از استعمال کردن قوتهای‌بدنی. وقوتهای بدنی پی‌روی نفس کنند، خاصه که در آن سماع اشعار خوانند که مناسب احوال نفس بود در اعراض از امور بدنی و توجه به‌کمالات حقیقی.

سیوم وعظ شنیدن از واعظی که بدانچه وعظ کند اول خود نشانده بود. چه اگر بدان‌که وعظ کند درو نبود تأثیر درغیر او نکند. برای آنکه تأثیر کردن وعظ واعظ در هر دو عبارت بود از مسخر گردانیدن قوتهای بدنی مردم به واسطهٔ وعظ.

و هیچ شك نیست که هر شخصی را که فرض کنی، تأثیر نفس او در قوت بدنی او قوی‌تر بود از تأثیر نفس‌او درقوت بدنی‌دیگری. پس لازم آید که تأثیر وعظ واعظ در قوای بدنی واعظ زیاده از آن بود که قوای بدنی غیر او. و چون‌تأثیر او در قوای بدنی او ظاهر نشده بود، لازم آید که در قوای بدنی غیر او ظاهر نشود.

و باید که آن وعظ به‌عبارتی خوب روشن تقریر کند، تا نفس زودتر قبول کند. و همچنین باید که به‌نرمی و از سر اشفاق تقریر کند تا نفس از شنیدن آن نرمد. و همچنین باید که مؤدی شود به تصدیقی که به‌نسبت با مرید نافع بود در سلوك.

فصل پنجم دربیان تمامت درجات عارفان.

چون استعداد نفس مر قبول [۲۸۹ ر] معارف قدسی را به واسطهٔ ارادت و ریاضت به‌حصول پیوست، اول اثری که او را از وصول پیدا شود آن بود که آنرا وقت خوانند. و آن انجذابی بود به جناب قدس در غایت لذت، ولکن چون برقی بود که بدرخشد.

و این انجذاب و اتصال به‌عالم قدس چون ملکه شود، گاه گاه بی آنکه ریاضت کشد دست دهد. و عارف درین مرتبه چنان بود که نظر به‌هرچه کند از آنجا نظر با حق کند، تاحدی که نزدیك بود که حق را در همه چیزی دریابد.

و چون این مرتبه تجاوز کند به درجه‌ای رسد که حال برو غالب برآید، و عارف را از خود به‌در برد. چنانکه هرکه پیش او نشسته بود این حال ازو دریابد.

و این هرسه مرتبه مراتب اول سلوك بود.

و بعدازین مرتبه حال عارف بدان رسد که وقتش ثابت شود، یعنی آن انجذاب که برق بودی ثابت شود. و او را به ثبات آن بهجتی و لذتی عظیم دست دهد.

بعداز آن چون درین معنی توغل تمام نماید حالش به‌درجه‌ای برسد در قوت که هرچند او را انجذاب به‌عالم قدس و ابتهاج به معارف حق حاصل می‌شود درو هیچ تغیر و انفعال از آن نتوان یافت. و تواند بود که در این حال عارف با مردم بنشیند، و حکایت کند، و هیچ‌کس درو اثری از آن نیابد.

و بعدازین مرتبه عارف به مرتبه‌ای رسد که اختیار انجذاب به‌عالم قدس در دست او بود، و به‌اختیار او باشد، هرگاه که خواهد روی با آن آورد، چه چون روی با آن کردن [۲۸۹ پ] به‌حصول پیوست، و این سه مرتبهٔ دیگر را مراتب وسط سلوك خوانند.

و بعدازاین مرتبه حال عارف بدان رسد که او را حصول

اتصال بی‌آنکه طلب کند میسر شود، تاحدی که نظر به‌هرچه که کند درآن حق را ببیند، و اگرچه مراد از نظر کردن بدان نظر حق نبوده باشد. و در این مرتبه عارف مقیم و مستقر بود در عالم قدس. و این معنی در او نیابند. و اگرچه پیش او باشند.

و چون از این مرتبه بگذرد، حال عارف چنان باشد که دائماً بی‌آنکه ریاضت کند در عالم قدس باشد. ذوات عارف در این مرتبه چون آینه بود، یعنی همهٔ اوقاف معارف قدسی در او حاصل بود. و او را دراین حال فرحی عظیم به نفس خود بود، از آنروی که اثر جناب حق درو بود. و عارف درین مرتبه اگرچه بیشتر نظر برمعارف حق دارد، لکن نظر بر نفس خودش بود. و هنوز عارف را تا حال چنین بود متردد خوانند.

و چون عارف ازین مرتبه بگذرد، حالش چنان بود که از ذات خود غایب گردد، و او را نظر جز برجناب حق نبود. و اگر نظر به ذات خود کند، از آن روی کند که بگزیدهٔ جناب حق بود، نه از آن روی که ذات او بود، به خلاف آن مرتبه که پیش ازین گفتیم. چه در آن مرتبه نظر گاه‌گاه برذات خودش بود از آن روی که ذات خودش بود. و این هرسه مرتبه آخر سلوك بود، و وصول به جناب حق عارف را درین مرتبه میسر شود.

و عارفان این مراتب نه‌گانه را سلوك به حق خوانند و بعدازین مراتب دیگر بود که آنرا سلوك [۲۹۵ ر] در حق خوانند. و تعبیر از آن مراتب متعذر بود. چه عبارت موضوع بود به‌حسب معانی که آن معانی را تصور کرده باشند و در حافظه نگه داشته و به تعلیم و تعلم در استعمال آورده.

و چون بعضی معانی بر وجهی بود که شخص آن معانی را تواند یافت که از ذات خود و قوتهای بدنی خود غائب بود، پس محال بود که تعبیر از آن معانی کنند. چه تعبیر از معانی وقتی توان کردن که تعبیر کننده درمیان بود، یا آنکه اگر فرض کنیم که در ادراك

آن معانی از ذات خود و قوای بدنی غایب نبود، هم تعبیر از آن نتوان کرد.

چه تعبیر از معانی به الفاظ بود. و وضع الفاظ که اهل لغت کرده‌اند در ازاء معانی چند کرده باشند. و چون آن معانی بروجهی بود که اهل لغت آنرا درنیافته باشند، الفاظ به‌ازاء آن ننهاده باشند. و چون الفاظ به ازاء آن نهاده باشند، تعبیر از آن نتوان کرد.

تنبیه. بدان‌که همچنانکه معقولات را به وهم نتوان یافت، و موهومات را به‌خیال نتوان یافت، و متخیلات را به‌حس نتوان یافت، هرچه آنرا به عین‌الیقین توان یافت به علم‌الیقین نتوان یافت. و اگر کسی خواهد که معارف قدسی را به‌عین‌الیقین دریابد، سعی باید کرد تا از اهل عیان شود. چه برهان کماهی آن نتوان دانست.

فصل ششم دربیان اخلاق عارفان.

بدان‌که عارف روی گشاده و خرم و خندان بود. و وضیع و شریف پیش او یکسان بود. و این هر دو صفت اثر یك خلق بود، که آنرا رضا خوانند. چه هر شخص که او را ملکهٔ رضا حاصل آید، [۲۹۵ پ] نه‌انکار برچیزی کند، و نه او را خوف از چیزی بود، و نه او را اندوه به فوت چیزی بود. و از این جهت خازن بهشت را رضوان خوانند.

و همچنین عارف را در وقتی که توجه به جناب قدسی کند حالی چند بود که درین احوال تحمل احساس ضعیف‌ترین احساس نتواند کرد، چه احساس او را مانع شود از وصول از آن که استعداد را باطل کند از آن روی که او را التفات به‌غیر حق پیدا شود. و اما در وقت وصول مثل آن احساسات او را مانع نیفتد، برای آنکه حال از دو بیرون نبود: یا قوت بروجهی بود که در اشتغال به حق التفات به‌غیر حق نتواند کرد. پس هرچند احساس که درین وقت بود زیان نکند، ولکن این یا از جهت قصور استعداد بود، یا از جهت شدت

اشتغال، یا بر وجهی بود که التفات به‌غیر حق تواند کرد، و این درحالی بود که قوت چنان بود که وفا کند هم به اشتغال به حق و هم به التفات به‌غیر حق.

پس همچنین احساس او را زیان ندارد، برای آنکه او خرم برین‌همه خلق بود، درین حال از ابتهاج به‌حق. و چون چنین بود، هرچه بدو رسد درین حال آنرا تلقی بهجت و بشاشت نماید. چه از غایت لذت بهجت و بشاشت هیچ احساسات درو تأثیر نتواند کرد.

و همچنین عارف را تفحص و تجسس چیزها نبود، چه او را چندین اشتغال به جناب حق بود که با غیر حق نتواند پرداخت. و دیگر تفحص و تجسس جایی بود که رغبتی به‌چیزی بود، یا خوف از چیزی. و چون این هر دو در عارف نبود [۲۹۱ ر] او را تفحص و تجسس نبود.

و همچنین عارف را در مشاهده چیزهای منکر غضب نبود، بل درهمه حال رحمت نماید. برای آنکه چون او را اطلاع برسر قدر حاصل بود همهٔ اشخاص را در همهٔ احوال معذور دارد.

و همچنین عارف چون امر به‌معرف کند و نهی منکر به رفق و نرمی کند، چون پدران که نصیحت فرزندان کنند نه به‌عنف و درشتی وسرزنش، برای‌آنکه عارف‌را شفقت‌برجمیع خلق یکسان‌بود.

و همچنین عارف چون او را حالی بزرگ منکشف شود، و بیش‌از حوصلهٔ ادراك هر شخصی بود؛ آن را از طایفه‌ای که در مرتبهٔ او نباشند پنهان دارد. چه اگر ظاهر گرداند برآن طایفه، ایشان را هیچ فایده نبود، بل تواند بود که سبب مضرتها بود. پس هم از شفقت برخلایق او را پنهان دارد.

تنبیه. بدان‌که احوال عارفان مختلف بود چه وقت بود که درویشی و توانگری پیش او یکسان بود، بل درویشی را اختیار کند بر توانگری. و همچنین تواند بود که خوشی و ناخوشی پیش او یکسان بود، بل ناخوشی را اختیار کند برخوشی، و این درحالی بود

که در نظر او غیر معارف قدسی و امور غیبی همه‌چیزها خوار و حقیر بود.

و وقت بود که عارف را میل به زینت و چیزهای خوب بود، و هرچه درو نقصانی یا عیبی بود از آن گریزان باشد .و این درحالی بود که عارف اعتبار مناسبت کند، چه درین حال چون میل زینت و خیر های خوب کند، مناسب بود، برا ی‌آنکه چیزهای خوب را نسبت بدان حال که او در آن بود بیشتر باشد.

نکته. [۲۹۱ پ] عارف وقت بود که از همه‌چیزها غافل شود، و هرچه ازو صادر شود قولا و فعلا درین حال برو مؤاخذه نتوان کرد. چه عارف درین حال مکلف نبود برای آنکه حکم تکلیف بر کسی روا بود که او با خود بود، یا به فعل آوردن گناهی با خود نبود، ومعلوم است که در عارف هیچ ازین دونبود.

فصل هفتم در ضبط درجات عارفان.

بدان‌که همهٔ مقامات عارفان که درین باب یاد کردیم از مرتبهٔ ارادت تا انتهای فصول راجع با دو امر بود:

یکی استکمال قوت عملی، و تعبیر از آن به‌تجلیه کنند.

و دیگر استکمال قوت نظری، و متصوفه تعبیر از آن به تحلیه کنند.

و هر یك از این دو امر درجات بود:

اما درجات تجلیه:

اول تفریق بود. و آن عبارت بود از جدا کردن هرچه عارف را مشغول کند از ذات عارف.

و دیگر نقص، و آن عبارت بود از انداختن آن شواغل که عارف را مشغول می‌داشت از ذکر حق.

بعد از آن ترك، و آن عبارت بود از ترك ذات خود به کلیت و عدم التفات بدان.

و اما درجات تحلیه، بدان که چون عارف از نفس خود منقطع شود، و به حق متصل.

اول مرتبهٔ او در وصول آن بود که همهٔ قدرتها را مستغرق در قدرت حق بیند که همهٔ مقدورات تعلق بدان گرفته‌اند. و درین‌مرتبه عارف خود را هیچ قدرت نداند، بل قدرت از آن حق داند و بس.

و بعداز آن همهٔ علمها مستغرق در علم حق‌که هیچ ازموجودات از آن علم غایب نباشند یابد. و عارف درین مرتبه خود را هیچ عام نداند، بل علم از آن حق داند [۲۹۲ ر] و بس.

و بعداز آن همهٔ ارادتها مستغرق در ارادت حق که محیط بود بر جمیع ممکنات محقق داند، و عارف خود را درین مرتبه هیچ ارادت نداند، بل همهٔ ممکنات به ارادت حق داند و بس.

و عارف را چون این صفات حاصل آید، قادر بر همهٔ مقدورات بود، و عالم بر همهٔ اشیاء و مرید جمیع ممکنات بود. چه او را چون قدرت و علم ارادت حق بود، پس هرچه واقع شود به‌قدرت او بود، و هیچ از علم او پنهان نبود، و همه به ارادت او موجود بود.

بعداز آن به سبیل مشاهده معلوم کند که این صفتها را اگرچه به‌نسبت با اشیاء کثرتی بود اما به نسبت با ذات حق واحد بود. چه علم ذاتی حق قدرت ذاتی او بود، چنانکه معلوم کردی و همچنین قدرت ذاتی و ارادت [ذاتی] او بود. و معلوم شد که این صفتها در حق زائد بر ذات نیست . پس همه به‌حقیقت ذات او بود. پس راجع شود جمیع صفت با ذات حق، بل جمله شییء واحد بود. کما قال عزمن قایل: «انما الله اله واحد». پس موجود حق بود و بس، وغیر او هیچ نباشد.

و این مرتبهٔ آخر مراتب بود. و درین مرتبه نه سالك بود، و نه مسلوك، و نه عارف بود و نه معروف، نه واصف ماند و نه موصوف. و این مرتبه را مرتبهٔ وقوف خوانند.

همگنان را از این مراتب محروم مگرداناد بالنبی و آله اجمعین.

***

باب سیوم در بیان نبوت

و آن سه فصل بود.

فصل اول در بیان معرفت پیغمبری و پیغمبر.

بدان‌که شخصی انسانی بود مبعوث از حق به بندگان تا ایشان را به‌کمالی که ممکن بود به‌حسب مصالح معاش و معاد برساند. [۲۹۲ پ].

و برهمنان و اهل هند انکار نبوت کنند، و گویند هرچه به‌عقل توان دانست در آن احتیاج به پیامبر نبود، و هرچه به‌عقل نتوان دانست، خود معقول نبود. پس احتیاج به پیغمبر نبود. و ضعف صغری ظاهر است.

و علامت نبوت سه چیز است:

اول آنکه تقریر چیزی نکند که مخالف ظاهر عقل بود، چنانکه گویند که واجب الوجود شاید که بیش از یکی بود.

دوم آنکه دعوت خلق به‌طاعت کند، و به احتراز ازمعصیت او.

سیوم آنکه بعداز دعوی نبوت ظاهر کند معجز را بر وجهی که مطابق دعوی بود. و در ظهور آن معجز تحدی[۱] کند، یعنی مردم را گوید که: اگر نبوت مرا قبول نمی‌کنید مثل آن معجز که من ظاهر گردانیدم ظاهر گردانید.

و متکلمان اثبات نبوت چنین کنند که گویند که فاعل معجزات باری تعالی باشد، و باری تعالی اظهار معجزه برای تصدیق

۱ــ ص: تحدث.

پیغمبر کند.

اما دلیل برآنکه فاعل معجزات باری‌تعارلی بود آنست که بیان کرده‌اند که مؤثر در وجود جز باری تعالی نبود.

و اما دلیل برآنکه باری تعالی اظهار معجزه برای تصدیق پیغمبر کند آنست که چون در محفل ملکی عظیم شخصی برخیزد و گوید: ای مردمان بدانید که من رسول این ملکم به‌شما بعد از آن با ملك گوید که اگر من راست می‌گویم، تو عادت خود بگردان. اگر ملك عادت خود بگرداند، لامحاله حاضران محفل همه اقرار کنند بدان‌که این شخص رسول ملك است. و چون چنین بود، لازم آید که در عقب دعوی نبوت چون معجز که عبارت از فعلها که خارق عادت بود پیدا شود، دلالت کند [۲۹۳ ر] برنبوت آن شخص که فعل ازو ظاهر شده بود هم بدان تقریر که محفل ملك و شخصی که دعوی رسالت ملك می‌کرد گفتیم.

و ضعف این مقدمه به اندك[۱] تأملی پیدا شود احتیاج به تطویل کلام نبود.

و یهود برآنند که نسخ احکام شرعی جائز نبود. چه نسخ نبود الا درجائی که ندامت بود از حکم اول. و ندامت در افعال باری‌تعالی محال بود.

و این دلیل باطل است، برای آنکه احکام به‌حسب اوقات و اشخاص مختلف می‌شود، و ازین ندامت لازم می‌نماید.

فصل دوم دربیان آنکه احتیاج به پیامبر واجب بود.

بدان‌که حکماء اثبات نبوت بر وجهی دیگر کنند، گویند که: شك نیست که انسان را زیستن ممکن نیست الا بدان‌که مجتمع شود با ابناء [نوع] خود تا هریك قیام نمایند به‌چیزی که در زیستن بدان

۱ــ ص: باید که.

محتاج باشند. مثلا یکی گندم کارد، و دیگری خرد کند، و دیگری پزد. و همچنین یکی پنبه را ریسمان کند، و دیکی از ریسمان جامه بافد. و همچنان یکی درودگری کند، و دیگری جامه سازد. وعلی‌هذا پس لازم آید که همه معاونت یکدیگر کنند، چه ممتنع بود که یکی قیام به همهٔ آنچه در زیستن احتیاج بدان بود تواند نمود.

و چون در طبیعت انسان شهوت و غضب آفریده‌اند، محال نبود بعضی از مردم به‌حسب غلبهٔ شهوت یا غلبهٔ غضب توقع معاونت از غیر کند، بی آنکه به هیچ وجه معاونت او کند.

پس استقامت میان ایشان جز به‌طریق عدل و انصاف ناممکن‌بود.

و نشاید که مقرر این عدل و انصاف یکی بود از ایشان، بی‌آنکه او را مزیتی بود که دیگر ن را نبود. و [۲۹۳ پ] اگر نه اختلاف که سبب فساد نظام بود ظاهر شود.

و آن مزیتی که بدان مزیت مقرر عدل و انصاف از غیر خود متمایز شود، آنرا معجز خوانند.

و این معجز هم قولی بود و هم فعلی. قولی به‌نسبت با خواص تأثیرش بیشتر بود و فعلی نسبت باعوام.

و لامحاله باید که آن معجز از پیش واجب‌الوجود بود. و الا، پیش جمهور مقبول نبود. و واجب بود که معرفت واجب‌الوجود جمهور را حاصل بود، تا دانند که معجز از بیش اوست.

پس محال بود استقامت امور نوع انسان در مصالح دنیا و آخرت الا به‌وجود شخصی که صاحب معجزات بود، و خبر دهنده بود از واجب‌الوجود به چیزهایی که پیش عقل ممتنع نبود، و واضع عقل و انصاف بود، و مردمان را به راه صواب خواند، و خلق را امیدوار کند به‌چیزهایی که مرغوب بود، اگر بدانچه او فرماید بایستند، و هراسان کند خلق را از چیزهای مخوف، اگر برآن نه‌ایستند.

و قانونها در پرستیدن حق تعالی بنهد چون نماز و روزه و غیر آن، تا واجب‌الوجود را دائم یاد کنند، و شریعت او را تلقی

قبول فرمایند.

و همچنین قاعده‌هایی که اقتضای عدل کند درمیان مردم بنهد، تا مرآنکس را که آن قانونها که او نهاده بود قبول نکند، عقوبت کنند.

و معلوم است که در وجود چنین شخصی منافع بیش از آفریدن ناخن و مژه و چشم و امثال آن بود. و چون واجب‌الوجود ناخن و چشم و مژه را از جهت اندك منافع که درو تصور توانست کرد به وجود [آورد]، وجود چنین شخصی که این همه منافع عظیم در ضمن وجود او بود اولی بود.

پس [۲۹۴ ر] ازین تقریر معلوم شود که وجود نبی واجب بود. و مطلوب این است.

فصل سیوم در بیان امام و آنچه بدو متعلق بود.

بدان‌که امام شخصی انسانی بود که او را ریاستی دینی بود، و مردم را راغب گرداند در حفظ مصالح دینی و دنیوی به‌حق تعالی و زجر ایشان کند از آنچه درو مضر نبود.

و در وجوب چنین شخصی اختلاف کرده‌اند:

غلات که ایشان را اسمعیلیان و ملاحده و باطنیان خوانند، گویند که: واجب بود که باری تعالی چنین شخصی را منصوب کند برای امامت.

و بعضی از ایشان گویند که: باری تعالی درصورت انسان ظاهر شود تا به‌طریق نبوت یا امامت مردم را به‌طریق مستقیم رهنمونی کند. چه اگر چنین نبود هم مردم در ضلال بمانند.

و بعضی دیگر هم از غلات قایل باشند به اتحاد چنانکه بعضی از صوفیه بدان قائلند. و گروهی تمام این طائفه قائل باشند بدان‌که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، اله بود.

و این طائفه غلات گویند که هر ظاهری را باطنی بود که آن

باطن مصدر آن ظاهر بود، و آن ظاهر مظهر آن باطن. و چنین گویند که هیچ ظاهر نبود که آنرا باطنی نبود، والا به‌حقیقت هیچ نبود و هیچ باطن نبود که او را ظاهری نبود، و الا خیالی بود. واین طائفه چنین گویند. که باری تعالی دو عالم را به‌واسطهٔ کلمه «کن» آفریده است عالم باطن و عالم ظاهر. عالم باطن عالم ارواح نفوس و عقول بود، و عالم ظاهر عالم اجسام علوم و سفلی و اعراض آن.

و همچنین گویند که: امام حاکم بود در عالم باطن، [۲۹۴ پ] و هیچکس را علم به‌اله نبود جز به‌تعلیم او. گویند که: نبی حاکم بود در عالم ظاهر، و شریعت که مردم بدان محتاج باشند جز به‌نبی تمام نشود. و همچنین گویند که: شریعت را ظاهری بود که آنرا تنزیل خوانند، و باطنی بود که آنرا تأویل خوانند. و گویند که: زمان خالی نبود از نبی یا از شریعت. و همچنین خالی نبود از امام یا از دعوت او.

و گویند که: دعوت وقت بود که پنهان بود، و اگرچه امام ظاهر بود. و گاه بود که دعوت ظاهر بود، و اگرچه امام پنهان‌بود.

و همچنانکه نبی را به معجز فعلی و قولی شناسند، امام را به دعوت و به دعوی آنکه باری تعالی را نتوان شناخت الا به امام شناسند.

و چنین گویند که: امام باید پسر امام بود، و جائز بود که پسر امام امام نبود.

و گویند که: واجب بود که وجود امام در همهٔ زمانی بود یا ظاهر یا مستور همچنانکه هیچ وقت خالی نبود از روشنی روز یا از تاریکی شب.

و اما غیر این طائفه بعضی خود قائل نباشند به‌وجود امام، و آن طائفه را خوارج خوانند.

و بعضی دیگر که قائل باشند گویند که: امامت به اجماع خلق منعقد شود. و آن طائفه اهل سنت و جماعت باشند.

و ذکر هریك از این مذاهب مقتضی تطویل کلام بود. و چون از قواعد حکمت بطلان اقاویل بیشتر این طائفه معلوم بود، در آن شروعی نرفت تا کتاب دراز نشود.

***

باب چهارم در بیان احوال غریب که از کاملان پیدا شود، و اطلاع ایشان بر عالم غیب

و آن چهار فصل بود

فصل اول دربیان آنکه کاملان به‌خلاف و عادت چندگاه ترك قوت [۲۹۵ ر] نتوانند کرد.

چون بشنوی که عارفی چند روز قوت نخورد، باید که انکار نکنی چه درقواعدحکمت امکان امثال این‌معانی ثابت‌بود. وتقریرش چنان بود که گوئیم که:

سبب ترك قوت چندگاه به‌خلاف عادت کردن لامحاله از جهت امری بود که بدن را حاصل آید، و آن امر یا بدنی بود یا نفسانی.

اما آنچه بدنی بود همچنانکه مریض پیدا شود در حالت مرض، در زمان مرض تواند بود که چند روز قوت نخورد. و سبب آن بود که چون مرض که آفت طبیعت است پیدا شود، طبیعت به یك‌بار توجه به دفع مرض کند. پس آن مادهٔ صالح که غذای بدن بود محفوظ بماند، و هیچ ازو بتحلیل نرود، پس احتیاج به‌قوت نبود.

و اما آنچه نفسانی بود چنانکه در حالت خوف و فرح و امثال آن پیدا شود. چه در بالا معلوم کردی که احوال بدن تأثیر در احوال نفس کند، و به‌عکس. یعنی احوال نفس تأثیر در احوال بدن کند. پس هرگاه که نفس را خوفی یا فرحی پیدا شود، دور نبود که ازو اثری در بدن پیدا شود. و دور نبود که از فعل خود که هضم بود باز ایستد.

و چون این قاعده معلوم کردی گوئیم که: سبب آنکه عارف چند روز ترك غذا کند، آن بود که نفس او بهیك‌بار متوجه به عالم قدس شود، و لامحاله چون نفس او بهیك‌بار متوجه شود به‌سوی عالم قدس، قوای بدنی به متابعت او منجذب شود به‌سوی او، واز فعل‌خود که هضم و شهوت و غیر آن بود باز ایستد. چه گفتیم که: حال نفس در بدن تأثیر می‌کند، و هرچند انجذاب قوی به‌سوی نفس بیشتر باز ایستادن قوی از افعال بدنی بیشتر. [۲۹۵ پ] و چون این حال در وقت مرض که مضاد طبیعت بوده باشد، و در وقت خوف که همچنین مضاد نفس بوده باشد، در وقتی که نفس را توجه به عالم قدس که سبب زیادتی قوت او بود، و هیچ مرض که مضاد طبیعت بوده نباشد، به‌طریق اولی بود.

فصل دوم در بیان آنکه کاملان را قوت بر صدور فعلی چند بود که غیر ایشان را نبود.

چون بشنوی که عارفی تحریك جسمی کرد که آن تحریك غیر عارف را محال بود، یا قوتی بنمود که غیر او را ممکن نبود؛ باید که هیچ انکار نکنی، چه در قواعد حکمت امثال این احوال مقرر بود.

و تقریرش چنان بود که گوئیم: هیچ شك نیست که مبدأ قوت بدنی روح حیوانی بود. پس هر امری که مقتضی گریختن روح حیوانی بود به داخل، چون خوف و حزن و امثال آن، مقتضی نقصان قوت بدنی بود. و هر امری که مقتضی حرکت دادن آن روح بود به خارج، چون غضب و مفاخرت و ابتداء مستی و چون فرح که غیر مفرط بود، مقتضی زیادتی قوت بدنی بود

و چون این قاعده مقرر شد، گوئیم که: هیچ شك نیست که فرح عارف به ابتهاج معارف قدسی و لذات حقیقی بیش از فرح غیر عارف بود به‌غیر ابتهاج معارف قدسی و لذات حقیقی.

و چون چنین بود، دور نبود از کار که او را درین حال قوتی پیدا شود، که او را و دیگران رادرغیر آن حال ممکن نبود.

و از این جهت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، در وقتی که قلعهٔ خیبر کند گفت که: «والله ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة، ولکن قلعته بقوة روحانیة».

فصل سیوم در بیان آنکه [۲۹۶ ر] کاملان را چون وقوف بر امور غیب بود.

چون بشنوی که بعضی از عارفان خبر از امور غیب دهند، باید که هیچ انکار نکنی، چه این معنی نیز در قواعد حکمت مقرر است. و بیان این معنی موقوف بود بر بیان چند قاعده.

قاعدهٔ اول معلوم است که میان قوتهای بدنی تجاذب بود، یعنی غضب چون انگیخته شود نفس را مشغول کند از شهوت. و به‌عکس، یعنی چون شهوت انگیخته شود، نفس را مشغول کند از غضب. و همچنین چون نفس منجذب بسوی حس ظاهر شود، حس باطن از کار باز ایستد، و به‌عکس، و حاصل آنکه چون نفس به بعضی افعال مشغول شود از دیگر فعلها بازایستد.

قاعدهٔ دوم معلوم شد که در بحث نفس که صورت اشیاء که به یکی از حواس خمس ادراک کنند، و از حس مشترك حاصل می‌شود، و مادام که آن صورت در حس مشترك بود، محسوس بود. ولکن حاصل می‌شود مادام که آن صورت در حس مشترك بود محسوس‌بود.

لکن حاصل آمدن آن صورت در حس مشترك بر دو وجه تواند بود:

یکی آنکه از سببی خارجی درو حاصل آید.

و دوم آنکه نه از سببی خارجی حاصل آید، چون مشاهده کردن صور اشیاء بود که رنجوران مشاهده کنند. چه آن صور یا موجود بود یا معدوم. نتواند بود که معدوم، بود چه هرچه معدوم

بود آنرا مشاهده نتوان کرد. و چون موجود بود، یا در خارج موجود بود، یا نه در خارج. نتواند بود که در خارج موجود بود، و اگرنه، هرکس که او را حس به سلامت بودی، [۲۹۶ پ] آن را دریافتی. یا اگر آن رنجوران چشم فرو گرفتندی، ندیدندی. ولکن چنین نیست، پس معلوم شد که وجود آن نه در خارج بود، پس وجود آن در داخل بود.

و از این تقریر معلوم شود که همچنانکه متخیله و وهم منتقش شوند از صورتها که به‌حس مشترك رسد، و آنچه در حس مشترك حاصل آید نقل کند به خزانهٔ خیال؛ جایز بود که صورتها که در خزانهٔ خیال حاصل آمده بود نقل کند به حس مشترك. و همچنین جایز بود که صورتها که متخیله ترکیب آن کرده بود، نقل کند به حس مشترك. چه آن قوتها به‌مثابهٔ آیینه‌هاست که برابر یکدیگر افتاده بود. یعنی درین یك از آن نیابند در آن دیگر یافته شود.

سؤال. اگر گویند که چون حس مشترك منتقش می‌شود از صورتها که در خزانهٔ خیال بود، لازم آید که این انتقاش دائم بود، چه آن صورت در خیال دائم هست، و خیال مقابل او که دائم در حس مشترك انتقاش بود. ولکن چنین نیست، بل وقتی بود دون وقتی.

جواب. گوئیم که اگر هیچ مانع نبودی، دائم بودی. ولکن آن انتقاش را مانع تواند بود.

یکی آنکه فاعل را که متخیله است از فعل باز دارد.

و دیگر آنکه قابل را که حس مشترك بود از قبول منع کند.

اما آنکه فاعل را از قبول باز می‌دارد آنست که قوت عقلی و وهمی توجه کنند به‌غیر صور محسوس، لامحاله قوت تفکر و تخیل را مشغول دارند به‌حرکت در آنچه ایشان طالب آن باشند، و معزول کنند از تصرف کردن در حس مشترك، پس درین صورت [۲۹۷ ر] قوت متخیله و مفکره که فاعل باشند از اعمال باز ایستند. و اما

آنکه قابل را [که] حس مشترك بود از قبول صورت که در خیال بود یا متخیله ترك آن کرده بود باز دارد حس ظاهر بود. چه حس مشترك چه مشغول بود به‌صورتهایی که در حس ظاهر بود، بازایستد از قبول صورتها که در خزانهٔ خیال و غیر آن بود، چه التفات نفس به‌یکی از دو جانب مانع می‌شود از التفات به جانب دیگر، پس درین صورت حس مشترك که قابل بود از قبول باز ایستد.

و چون این معنی معلوم شد، بدان‌که هر گاه که یکی از این دو مانع ضعیف یا نیست شود، آن مانع دیگر عاجز آید از ضبط متخیله. پس متخیله رجوع با فعل خود کند، دور نبود که بعضی از آن صورتها که او در آن تصرف کند در حس مشترك حاصل آید. چه عدم حصول از او مشروط بود بدین دو مانع. چون یکی برخاست، آن دیگر شاید بود، که بینهما مانع نتواند شد. اما ضعیف مانع فاعل که آن عقل و وهم بود در حال مرض باشد، چه در وقت مرض نفس به‌یك‌بار متوجه شود به دفع مرض، اما صفت مانع قابل که آن حس مشترك بود در حال نوم بود. چه در وقت نوم حواس ظاهر از کار افتاده بود.

قاعدهٔ سیوم شك نیست که هرچند نفس قوی‌تر انفعال او از قوتهای بدنی کمتر، و منع اشتغال او به بعضی از افعال قوی دیگر کمتر. مثلا چون مشغول بودن به شهوت مانع نبود آن از اشتغال به غضب، و هرچند نفس ضعیف‌تر این حال به عکس بود. و تواند بود که بعضی از نفوس را قوت به درجه‌ای رسد [۲۹۷ پ] که حواس او را مشغول ندارد بر وجهی که او را منع کند از فعل خاص خود، بل چنان تمام شود که هر دو جانب را محفوظ دارد، یعنی جانب قدس و جانب بدن، همچنانکه بعضی از نفوس را قوت چنان بود که دریك‌حال تواند نوشتن، و استماع کلام تواند کردن، و سخن تواند گفتن، و اگرچه بیشتر اشخاص ازین عاجز باشند.

و چون این قواعد معلوم شد گوئیم که: چون معلوم است که

نفس ناطقه از عالم قدس است، و معلوم است که در عالم قدس صور جزئیات که در این عالم واقع می‌شود حاصل بود. و چون نفس ناطقه از عالم قدس بود، به‌طبع اقتضای اتصال بدان عالم کند.

و معلوم است که اشتغال او یعنی نفس ناطقه [به] تدبیر بدن و تصرف درین عالم عایق او بود از اتصال بدان عالم. و چون چنین بود اگر در بعضی از اشخاص ممکن آن اتصال یابیم لامحاله یا به‌سبب قوت مقتضی بود، یا به‌سبب ضعف عایق.

اما آنچه به‌سبب قوت مقتضی بود بر دو وجه تواند بود:

یا آن قوت در اصل فطرت افتاده بود، و همچنانکه انبیاء که ایشان را اتصال به‌عالم قدس حاصل می‌آید، وقوف بر امور غیبی می‌یابند از جهت قوتی که ایشان‌را به‌حسب فطرت افتاده‌بود بروجهی که اشتغال به امور بدنی مانع نمی‌شود ایشان را از اتصال، بلکه حاصل کنند، چنانکه اولیاء و حکماء چه این طائفه را ملکۀ آن‌اتصال به‌کثرت ریاضتی که ایشان کنند حاصل آید. و کیفیت ریاضت ایشان در بالا بیان کردیم.

اما وجه اول که به‌سبب ضعف عایق، و آن ضعف ضروری بود، نوع را [۲۹۸ ر] یا ضروری نبود. و آنچه ضروری نبود یا در اصل فطرت شخصی آن ضعف افتاده بود، یا نه در اصل فطرت. و آنچه نه در اصل فطرت افتاده بود، یا نه به‌اکتساب حاصل آمده بود یا به اکتساب.

پس این قسم بر چهار وجه تواند بود.

اما وجه اول که به‌سبب ضعف عایق، و آن ضعف ضروری بود، چون حال خواب بود، چه خواب که موجب ضعف عایق است، ضروری بود مرنوع را. و معلوم است که درین حال تعلق او با بدن و تصرف او درین عالم کمتر می‌شود. چه حوا س‌ظاهر که بزرگترین اسباب بود مرنفس را در اشتغال به امور این عالم از کار باز می‌ایستد.

و وجه دوم که به‌سبب ضعف فطری بود مر عائق را، چنانکه

بعضی از اشخاص را آن آلت که بدان تصرف در بدن کند در اصل فطرت ضعیف افتاده بود. چه نفس چنین را اشتغال به تدبیر بدن کمتر بود و به‌قدر نقصان التفات او به تدبیر بدن توجه به‌عالم قدس میسر شود.

و وجه سیوم که به‌سبب ضعفی فطری بود مرعایق را. ولکن این ضعف نه به‌کسب حاصل آمده بود. چنانکه طائفه‌ای که ضعف در دماغ ایشان که آلت تصرف بود در محسوسات به‌سبب امراض مثل صرع و سرسام و غشی پیدا شود. چه این طائفه را بسیار اتفاق افتد که خبر باز دهند از عالم غیب در آن‌حالی که مثل آن مرضها ایشان را پیدا آمده بود. چه در وقت این‌مرض حواس ظاهر از فعل باز ایستد، و قوت تخیل از کثرت اضطراب از عمل خود مشغول شود. و چون چنین بود، لامحاله نفس را فرصت انجذاب، عالم قدس دست دهد، پس اطلاع او [۲۹۸ پ] بر امور غیبی درین حال ممکن بود.

وجه چهارم که به‌سبب ضعف غیر فطری بود مرعایق را و به سبب حاصل کرده بود. چنانکه استعانت کنند به امری چند که در حس حیرتی و در خیال توقفی بادید آورد چه نفس ناطقه را درین وقت استعداد اطلاع بر عالم غیب دست دهد، و این استعانت برچند وجه حاصل کنند: اهل ترك به دویدن سخت چنانکه به‌غشی نزدیك شود حاصل کنند، چه ایشان چون خواهند که در امری شروع کنند کاهنی که ایشان را بود، در دویدن ایستد در تصور آن امر چنانکه نزدیك به‌غشی بود. بعداز آن برهرچه تلفظ کند بنای کار خود برآن نهند.

و غیر ترك به‌مشغول گردانیدن طفلان و زنان به‌چیزهائی که حیرت در حس و توقف در متخیلهٔ ایشان پیدا کند. چنانکه نظر کردن در بلور و نظر کردن در آبگینه و چیزها که موج زند. این امور در حس حیرتی با دید آورد، و متخیله را از عمل باز دارد. پس اطلاع بر عالم غیب آسان بود.

و بعضی از کاهنان استعانت به رقص و سرگردانیدن حاصل کنند. و بعضی دیگر به اشیاء دیگر که ذکر آن به‌تفصیل مقتضی تطویل کتاب بود، حاصل کنند.

و فی‌الجمله هرچه در حس حیرتی و در خیال توقفی با دید آورد ازین قبیل بود. و معلوم باید کرد که درین صورتها که یاد کردیم از امور غیب برچیزی اطلاع حاصل آید که بیشتر همت برآن متعلق بود.

و معلوم است که اگر در صورتی که هر دو سبب مجتمع شود، یعنی هم در نفس را قوت بود و هم ضعف در عایق پیدا شود، اطلاع [۲۹۹ ر] بر امور غیبی تمام‌تر و زودتر حاصل آید.

فصل چهارم در بیان آنکه اسباب آنکه مردم چیزها که درخارج نبود چون دریابد.

بدان‌که قوت متخیله را بروجهی آفریده‌اند که هیأت ادراکی را محاکات کند بران صورتها که در خزانهٔ خیال بود.

اما محاکات او مر هیأت ادراك را چنان بود که اگر نفس ادراك خیرات و فضائل کند، او آن خیرات و فضائل را محاکات کند به‌صورتهای خوب. و اگر ادراك شرور و رذائل کند، آن شرور و رذائل را محاکات کند به‌صورتهای ناخوب.

و اما محاکات او مر هیأت مزاجی را چنان بودکه چون صفراء غالب بود بر طبیعت، قوت متخیله محاکات آن کند با زردی. و اگر سوداء غالب بود، محاکات آن کند با سیاهی. و اگر خون غالب بود، محاکات آن کند با سرخی. و وقت باشد که آن محاکات نیز به‌ضد کند، و وقت بود که در محاکات انتقال بسیار افتد از صورتی به صورتی که مناسب با ضد بود.

و چون این قاعده معلوم شد گوئیم که هر معنی که نفس آنرا ادراك کند نه از سببی خارجی، یا از جهت آن بود که نفس را اتصال

با عالم قدس حاصل آمده بود، یا نه از جهت آن بود. اگر از جهت آن بود که نفس را اتصال باعالم قدس حاصل آمده بود، لامحاله یا در خواب بود یا در بیداری.

اگر در خواب بود آن معنی لامحاله یا کلی بود یا جزئی. اگر کلی بود، به‌ضرورت یا غیر ثابت بود یا ثابت. اگر غیر ثابت بود، هیچ اثر ازآن درنفس نماند. واگر ثابت بود، قوت متخیله [۲۹۹پ] که از شأن او محاکات است آن معنی کلی را که نفس ادراك کرده بود محاکات کند به‌صورتی جزئی. و آن صورت جزئی منطبع شود درخیال، بعداز آن منتقل شود به‌حس مشترك و مشاهد گردد.

پس اگر آن معنی جزئی که*مشاهد بود او را مناسبتی تمام با آن معنی کلی که نفس ادراك کرده بود باشد، چنانکه تفاوت میان ایشان جز به کلیت و جزئیت نبود، آن خواب راست بود، و هیچ احتیاج به تعبیر نبود.

و اگر آن معنی جزیی را مناسبتی براین وجه با آن معنی کلی توان یافت، اگر چنان بود که مناسبت کمتر از آن بود، و آن‌چنان بود که آن معنی کلی را محاکات کرده بود به‌صورتی که لازم او بود، یا صورتی که ضد او بود؛ آن خواب را احتیاج به تعبیر بود. چه فائدهٔ تعبیر آن بود که از صورت خیال رجوع کند با آن معنی که نفس دریافته بود.

و اگر مناسبت برین وجه نبود آن خواب را اضغاث احلام شمرند.

و اگر آن معنی که نفس دریابد از عالم غیب جزئی بود، اگر قوت حافظه برآن وجه که دریافته بود محافظت کند، و تخیل هیچ تصرف درآن نکند؛ همچنین خواب راست بود، وهیچ‌احتیاج به‌تعبیر نبود. و اگر قوت تخیل تصرف در آن کند، و آنرا تمثیل به‌صور دگر کند که مناسب صورت اول بود، و آن صورت به‌صورت دگر، تا آنگاه که از خواب بیدار شود، بعداز آن اگر به‌فکر با سر صورت

اول تواند رسید، اضغاث احلام بود.

و اما اگر در بیداری بود، بر دو وجه بود:

یکی آنکه نفس قوی بود، چنانکه وفا کند به‌ضبط هر دوجانب، و قوت متخیله [۳۰۰ ر] بر وجهی بود که حس مشترك را از مشغول شدن به حواس ظاهر برهاند.

چه درین وقت دور نبود که نفس را در بیداری هم آنچه خفته را در خواب ازین حال میسر شوْد. و آنچه حاصل شود یا وحی صریح بود، یعنی همان بود که نفس ادراك کرده بود، و متخیله در آن تصرفی بسیار نکرده. پس این قسم را احتیاج به تأویل نبود، یا نه وحی صریح بود، و لامحاله محتاج بود به تأویل، اگر به‌تصرف متخیله از آن مناسبت که گفتیم تجاوز نکرده بود. و اگر تجاوز کرده بود، به مثابت اضغاث احلام باشد که در بالا گفتیم.

و وجه دوم آن بود که نفس قوی نبود بر وجهی که قوتش وفا کند به ضبط هر دو جانب، و درین قسمت لامحاله محتاج بود به‌چیزی که حس را متحیر کند از آنچه یاد کردیم. چه چون حس متحیر شود، دور نبود که نفس را اتصال به عالم قدس میسر شود، و اطلاع بر بعضی از امور غیبی حاصل شود، و قوت متخیله آنرا در صورتی که مناسب بود یا غیر مناسب ظاهر گرداند بر حس مشترك، و حس مشترك مشاهدهٔ آن کند.

و بباید دانست که تعبیر و تأویل که گفتیم مختلف باشد به‌حسب اختلاف اشخاص و اوقات و مواضع. و برای انتقال تخیلی محتاج نبود به مناسبتی حقیقی، بل کافی بود به مناسبتی ظنی یا وهمی. و چون چنین بود مختلف شود به‌حسب اشخاص و مواضع و اوقات. چه مظنونات و موهومات هر شخصی دیگر بود، و همچنین مظنونات هر وقتی غیر مظنونات وقتی دیگر. و ازین جهت بود که رسوم دینها مختلف بود، و همچنین عادات اهل هرصناعتی غیر عادات [۳۰۰ پ] اهل صناعت دیگر بود.

و اما آن معنی که نفس آنرا ادراك کند و نه از سبب خارجی و نه اتصال نفس به عالم قدس بود، همچنین یا درخواب بود، یا در بیداری، اگر در خواب بود اضغاث احلام بود و سبب آن چند وجه تواند بود:

وجه اول آنچه مردم در بیداری ادراك آن کند در قوت‌خیال بماند. و چون حواس ظاهر از کار باز ایستد، همان اثر چون مقابل حس مشترك بود در حس مشترك همان پیدا شود، اگر قوت متخیله در آن تصور نکرده باشد، و نقل از آن به‌صورتی دیگر که مناسب آن بود نکند. و اگر قوت متخیله در آن تصرف کند، آن صورت که بدان نقل افتاده بود در حس مشترك پیدا شود.

وجه دوم آنکه قوت مفکره را الفت با صورتی بود. و چون قوت مفکره را الفت با صورتی بود، هرچه آنرا نفس ادراك کند قوت مفکره از آن مدرك نقل کند بدان صورت. پس حس مشترك آن صورت را دریابد.

وجه سیوم آنکه چون متغیر شود مزاج، آن روح که محل قوت متخیله بود متغیر شود، افعال قوت متخیله در این حال آنچه برمزاج غالب بود آنرا دریابد.

مثلا اگر صفراء غالب بود در مزاج، آن روح محاکات قوت متخیله به‌چیزهای زرد بود.

و اگر سوداء غالب بود، محاکاتش به‌چیزهای سیاه بود.

و اگر بلغم غالب بود، به‌چیزهای سفید.

و همچنین مثلا اگر حرارت غالب بود، محاکاتش به‌آتش و گرمابه و امثال آن بود.

و اگر برودتش غالب بود، محاکاتش به‌آب و برف و زمستان و امثال آن. [۳۵۱ ر].

وهم‌براین نسق به‌حسب غلبهٔ هر کیفیتی، محاکات بدانچه مناسب آن کیفیت بود کند.

و اما آن معنی که نفس ادراك نه از سبب خارجی کند، و در بیداری بود؛ آن را امور شیطانی خوانند، که آن غول و جن و شیاطین بود.

تنبیه. بدان‌که شیخ شهاب‌الدین مقتول رحمةالله در حکمت اشراق چنین یاد کرده که جمعی تمام از اهل دربند چنانکه حصر آن نتوان کردن، و همچنین جمعی تمام از اهل میانج چنانکه انکار ایشان ممکن نیست، گفتند که: مشاهدهٔ غول و شیاطین در این مواضع چند نوبت کردیم تا حدی که وقتها در جمعیتهای عظیم اهل آن جمعیت به‌جملگی مشاهده کرده‌اند.

و چون او را میلی تمام به مثل افلاطونی بود گوید که امثال این برقاعدهٔ مثل ممتنع نبود.

و لازم نیست از آنچه گویند که سببش نه از خارج بود که وجودش در خارج نبود. چه مراد از آنچه سببش نه در خارج بود آن بود که ظهور او نه در حس ظاهر بود، بل ظهور او در خیال بود. چه بیان کردیم که پیش شیخ شهاب‌الدین ادراك عبارت بود از ظهور صورت مدرك در مدرك مدرك، و اگرچه انطباع نبود. همچنانکه ظهور صورت که مقابل آینه بود در آینه، بی آنکه انطباع درآینه بود.

و معنی اسم جنی پیش متکلمان حیوانی بود هوایی ناطق که از شأن او آن بود که به‌هر شکل که خواهد پیدا شود. و غول وشیاطین دو نوع بود از جن.

و جماعتی انکار این بدان کرده‌اند که این اجسام که جن ازو متکون بود یا کثیف بود یا لطیف.

اگر کثیف بود، واجب بود که همه اشخاص سلیم‌الحس آنرا دریابند. برای آنکه اگر جائز بود [۳۵۱ پ] که پیش ما چیزی ازین نوع حاضر بود، و ما آنرا نبینیم؛ جائز بود که پیش ما کوهها و دریاها حاضر بود، و ما آنرا نبینیم. و محالیت این ظاهر است.

و اگر لطیف بود بروجهی که آنرا نتوان یافتن، لازم آید که او را قوت و قدرت بر فعلهای عظیم نبود. ولکن هر کس که قایل است به وجود جن قایل است بر آنکه قدرت بر فعلهای عظیم دارد.

و دیگر لازم آید که ترکیب او باقی بود دائماً یا باقی بود دائماً یا باقی بود زمان دراز.

و این انکار نه بروجه است، برای آنکه لطیف گویند و مراد چیزی بود که او را لون نبود، همچنانکه آسمان و بلور و آبگینه. و همچنین لطیف گویند و مراد جسمی بود که او را تنکی در قوام بود، همچنانکه آب و هوا و امثال آن، پس اگر مراد از لطیف درین موضع آن بود که او را لون نبود، گوئیم که: جن لطیف است. و از آنچه لطیف باشد بدین معنی لازم نیاید که او را قوت و قدرت بر فعلهای عظیم نبود. چه شاید بود که فعلهای عظیم که ازو صادر شود به سبب روحانیتی بودکه آن‌روحانیت را ندانیم، و هم بدین‌روحانیت ترکیب او باقی ماند دائماً یا زمان بسیار.

باب پنجم در بیان رموزات و وصیتی که ختم کتاب [۳۵۴ ر] بدان مناسب بود و متعلم حکمت بعداز تعلیم حکمت از تصور چنان معنی غیر مستغنی

بدان‌که نفس انسانی را اگرچه حکمت نظری حاصل نبود، وصول او به حیات حق و جهان قدس بی‌آنکه اعراض از امور بدنی و تعلقات جسمانی کند غیر ممکن بود. و اشاره بدین مقصود در کسوت رموز کردن، و در بیانش عبارات واضح آوردن تأثیر در توجه نفس به مراتب کمال و مدارج اتصال بیشتر از آن کند که در ابتداء طریق تصریح و شیوهٔ توضیح سپرد. چه معلوم شد در قواعد منطق که استعمال قضایای مخیله در تحریك نفس و ترغیب او به‌سوی تحصیل کمالات تأثیرش بیشتر از غیر آن قضایا بود.

پس بنابراین مقدمات ما نیز رموزی که مراین معانی را موافق بود ایراد خواهیم کرد، و در بیان آن طریق توضیح سپردن تا سالك حقیقی را به استماع آن نفس در حرکت آید، و روی به اقصی مراتب کمالی که او را ممکن بود نهد. و این رموز بیشتر حکیم محقق شیخ شهاب‌الدین در کتب خود آورده و اکثر آن به‌نسبت با حکمای متقدم کرده.

رمز اول[1] اگر کوشنده در طلب حقیقت[2]: [۳۵۲ پ]...

ابتدا مراتب عقول بود.

و مراد از آن موج[3] که نزدیك بود که در او افتد هیأتهای بد بود که نفس را حاصل آید، و تواند بود که حرکتهای قوت‌متخیله بود.

و آن بادها سخت که انگیزندهٔ آن موج بود قوت شهوت و غضب بود یا قوت متخیله چه آن هیأتها که در نفس حاصل آید لامحاله از جهت غلبهٔ شهوت یا غلبهٔ قوت غضب بود، یا از جهت مستولی شدن قوت متخیله بر قوت عقلی.

و مراد از غرق شدن [۳۵۳ ر] در وادی تاریك باز ماندن در احوال هیولانی بود که سرمایهٔ همهٔ تاریکی آن است.

و مراد از آنکه نه‌بینائی باید، فوت شدن آلات بدنی او بود، که بینائی او در وقتی که تعلق به بدن داشت به نسبت حس بود.

و مراد از آنکه نه دوستی باید که با او حکایت کند، نایافتن معقولات و معارف قدسی بود، چه در عالم ارواح مجاورت ارواح با یکدیگر باشد به سبب اتحاد نفوس، و خوف برو غالب شود، چه امثال این صفات از لوازم تاریکی بود. و معلوم است که قهر و غضب ازلی ازین نفوس انتقام کشد، نه انتقامی که راجع با حساب ازل

۱ــ تلویحات ۱۵۵.

۲ــ در اینجا یك صفحه‌ای سفید است.

۳ــ تلویحات ۱۵۶.

بود، بل انتقامی که مقتضای احوال این نفوس بود. و چنین نفوس را از بهر آن اعداء الله گویند که خود را در غایت دوری انداختند از کمال انسانی که تشبه به کمال حقیقی بود.

و چون تفسیر این الفاظ کردیم آنچه غرض بود ازین مستغنی بود از شرح.

رمز پنجم[1] رحمت الهی فرو نیاید الا به‌نفسی که مفارق دیاری بود که منبع دروغ و ظلم بود، و آرزومند به‌جهانی که در غایت دوری ازین دیار بود. و باز گردیده از بیابانی که درو اثر راه نبود. چه درین حالت مشاهده کند مرغانی چند صف کشیده بـر همهٔ آرزوها به‌حضور پیوسته. پس ازسر شوق در وقت تمام ندا در دهد که ای فریادرس فریاد خواهان رحمت کن که بعضی از ذوات هبوط کردند، از اوج‌مراتب ودرغربت افتادند. وچون مرتبهٔ خودرا باز یاد می‌آورند مضطرب را کردند بعداز آن در حرکت می‌آیند به‌جهت آنکه منع می‌کنند [۳۵۳ پ] نمی‌رسند، رحمتی کن اگر رسیدن ممکن است تا برسند.

مراد از حکمت الهی در این موضع کمالی بود که خاص بود به‌ایشان حصول لذات حقیقی و ابتهاج به معارف قدسی. و مراد ازدیاری که منبع ظلم و دروغ بود بدن بود چه اصل همه شرور آن تواند بود. مراد از جهانی در نهایت دوری دوری از این دیار بود جهان عقل بود، چه آن جهان عظیم دور از جهان طبیعت افتاده بود. و مراد از بیابانی که درو اثر راه نبود، راه شهوت و غضب رفتن است، چه دراین راه هیچ اثر وصول به سعادتی که نفس را بود نتوان یافت. و مراد از مرغان صف کشیده که همه آرزوهای‌ایشان به‌حصول پیوسته بود نفوس انسانی بود که از بدنها خلاص یافته باشد و به‌کمال عقلی رسیده و مراد از بعضی از ذوات که هبوط کردند تا آخر

۱ــ تلویحات ۱۵۷.

فصل حال نفس مشتاق بود به‌کمال چه اوج مراتب او آن مبدأ است که ازو فایض گشته است. و در غربت افتادن او عبارت بود از تعلق گرفتن با بدن و در اضطراب افتادن او. و درحرکت آمدن و نارسیدن مقصد از جهت مانع عبارت از مذکر او بود، و مراتب تعالی را و به جهت شوق بدان در حرکت آمدن و از برای تعلقات بدنی که مانع بود مر نفس را در اکثر اوقات از وصول تعلقات بدنی که مانع بود مرنفس را در اکثر اوقات از وصول باز ماندن، و ازین جهت ختم کلام به دعا کرد چه با وجود چنین موانع جز به فضل رحمت الهی به درجه کمال نتوان رسید.

و چون تفسیر این الفاظ معلوم شد آنچه غرض بود [۳۵۴ ر] از فصل لامحاله معلوم شود.

رمز ششم[۱] هر روز آن ملائکه که پیرامن عرش‌اند ندا می‌کنند که ای سرگشتگان بیابان هلاك درهای آرزو مراد می‌گشایند هر صبح جمعه که طلوع کند آفتاب از مغرب بلد بزرگتر بشتابید وزبان را به ذکر حکیم متحرك دارند، و از سر نیاز گویید که ای بخشنده چون بادیدآوردی‌تمام‌کن، وچون‌آفریدی رهنمای، وچون‌قضاراندی عفو فرمای بر در رحمت بنده‌ای از بندگان که از بلندی هیولانی خود را پاك گردانیده آمده است، ازکرم ولطف‌تو ناامید بازگردیدن سزاوار نبود، ای آنکه پرتو انوار تو ذوات ذاکران منور دارد و اثر مواهب تو ارواح سیاحان مزین می‌گرداند. به‌یك‌بار نفسهای طالبان به‌جناب تو توجه کردند، ایشان را در زمره نگونسار حالان مدار، به‌رحمتت که ببخشای، و یاری ده، و نگهدارنده همه جز لطف بی‌نهایت تو نیست. مراد از ملائکه که پیرامن عرش بود مجردات باشد. و مراد از ندا دادن راه نمودن طریق مستقیم بودکه بدان‌کمال توان رسیدن. و بیابان هلاك عالم‌کون و فساد بود. و درهای مراد و

۱ـ تلویحات ۱۵۷.

آرزو عبارت بود از خیرات که از عالم عقلی دم به‌دم فایض می‌شود. و تنبیه برآنکه از طرف عـالم قدس هیچ منع نبود در بخشیدن خیرات و کمالات، اگر منع بود از قبل قابل بود. و مراد از صبح جمعه که آفتاب طلوع کند از مغرب هنگام خلاص نفس ناطقه بود از بدن که به‌نسبت با او چون مغرب بود برای آنکه تا او را تعلق با بدن بود [۳۵۴ پ] فضائل ذاتی او که به‌مثابهٔ آثار اوست پنهان بود، همچنانکه آفتاب که چون به‌مغرب رسد اثر شعاع او پنهان شود. و از بهر آن تعبیر از آن وقت به جمعه کرد، یعنی همهٔ اهوای مختلف که او را به‌حسب دواعی قوی ظاهر می‌شد در آن وقت آن همه اهواء یکی شود، چه هیچ‌یك را از قوی در آن وقت امکان تصرف و استعمال نماند. و از بهر آن در آن جمعه اعتبار صباح کرد تا معلوم شود که در ابتدای خلاص نفس از بدن وصول بدان مرادها وآرزوها ممکن است.

و مراد از در بزرگتر توجه به جناب حق بود، چه‌آن‌بزرگترین دری بود در رسیدن به جناب حق و توجه به‌جناب ملایکه، اگرچه هریکی به نسبت با جناب حق دری باشد، اما بزرگترین درها توجه به‌جناب حق بود بی‌آنکه در میان وسایط رابیند.

و مراد از ذکر حکیم عدم غفلت بود از جناب حق.

و باقی الفاظ روشن بود. و آنچه غرض بود از مجموع این کلمات ظاهر بود.

رمز هفتم شبی هرمس[1] در نزدیك صبح برخاست. چون اثر صبح ظاهر شد، زمینی دید که بیشترین همسایگان او در آن فرو میرفتند. پناه با پدر برد، و از سر تضرع گفت‌که: مرا خلاص ده از این همسایگان بد، ندا کردند که خود را به اعتصام شعاع از این همسایگان دور دار. و چون از آن همسایگان دور افتاد با مجاوران

۱ــ تلویحات ۱۵۸.

عرش و کرسی بنیاد محبت نهاد. پس همهٔ آسمان و زمین را زیر قدم خود یافت.

در سخنان هرمس این حکایت هم برین وجه یافته‌اند، همانا مراد [۳۵۵ ر] از نزدیکی صبح تحصیل استعداد توجه به‌جناب جبروت بود.

و مراد از اثر صبح ظهور انوار معارف بود که در وقت حصول استعداد میسر شود. و زمینی که بیشتر همسایگان او در آن فرو می‌رفتند و تعلقات بدنی بود که به‌واسطهٔ آن از مراتب استعداد اصلی بازیرمی‌افتد. و آن همسایگان قوی بدنی بود، و پناه با پدر بردن روی بازگردانیدن بود با منادی، و اعراض نمودن از آن قوتها، و از خلاص طلبیدن استعانت بردن بود بدان منادی، چه به‌مجرد اعراض از امور بدنی وصول به مقاصد میسر نشود، الا به‌هدایت و ارشاد از منادی.

و مراد از نداء و حوالت به اعتصام شعاع کردن تا ازهمسایگان خلاص یابد، اشاره بود به تقویت نفس دادن به اتصال به عالم قدس و از انوار معارف لذت یافتن.

و مراد از دور افتادن ازآن همسایگان واتفاق‌محبت بامجاوران عرش و کرسی آن بود که چون از دست قوای بدنی خلاص یافت، لا محاله او را اتصال به عالم قدس که مقر ملائکه مقرب که مجاوران عرش و کرسی بوند دست دهد.

و مراد از آسمان و زمین زیر قدم افتادن، ترقی نفس بود در مدارج کمال بر وجهی که مراتب جسمانیات در تحت نظر افتند.

هرچند تأویل ازین رمز و دیگر رمزها که گفتیم غیر آنچه تقریر کردیم ممکن بود، اما به‌حسب ذهن این ضعیف این وجه‌ها که تقریر کرد مناسب می‌نماید.

و چون از بیان این امور فارغ شدیم مناسب بود ختم کتاب به‌وصیتی که از سخنان حکماء متأله اختیار کرده باشیم، و آن این

است [۳۰۵ پ] که‌ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت باید که بسیار دعا باشید[1] در امور اخروی، چه نسبت دعاء یا مطالب همچون نسبت فکر بود با نتیجه، همچنانکه در عقب فکر وصول به‌نتیجه ممکن بود، بر عقب دعاء وصول به‌مطلب ممکن بود. و از این جهت افلاطون گفته است که دعا منادی را در حرکت آورد.

و در همه حالت صبر شعار خود سازید، و توکل در همهٔ امور بر جناب حق کنید، و در همهٔ اوقات شکر نعمت الهی واجب دانید، و به قضای سابق رضا دهید، هر بامداد و شبانگاه محاسبهٔ نفس خود کنید. و دربند آن باشید که امروز به از دی بود. و اگر خود به اندك چیز بود. و الا از جملهٔ زیان‌کاران دنیا و آخرت گردید. چون مردان صبر در کارهای سخت کنید، و چون زنان عادت به راحت بدنی چنین می‌کنید، جان را آسایش دهید به ترك اموری که آخر آن شما را زیان دارد، تا او شما را نگاهدارد. کار امروز به فردا میفکنید، چه هر روز که آید کار خود آورد. به‌قدر آنچه توانید دوستی غیر حق از دل قطع کنید. از فکرها که شما را به‌عالم اجسام کشد خود را دور دارید. یکدم از تحصیل فضائل اخلاق غافل مباشید، و الا زود بود که خود را در مرتبهٔ اراذل یابید و زنهار تا جز راست نگویید، و الا نفس شما به ملکهٔ دروغ آلوده شود. و هیچ اعتماد برخواب و الهام شما نبود. ظلم برهیچ‌کس نکنید، و اگرنه قیم عالم از شما انتقام کشد. ایذای موری مکنید چه عنایت قیم عالم همچنانکه به‌شما [۳۰۶ ر] رسیده است بدو رسیده است. فکر بسیار کنید، بعداز آن سخن گوئید. برای آنکه اگرچه به سخن گفتن از جملهٔ صالحان شوید به‌خاموشی از جملهٔ مقربان گردید. در همهٔ امور جانب حق را نگهدارید معامله با حق چنان کنید که هیچ‌کس را برآن اطلاع نبود،

۱ــ تلویحات ۱۱۹.

چون چشمهای عالم ملکوت ناظر شمااند، واجب دانید تعظیم اوامر الهی، احتراز از سوگند خوردن کنید، و اگرچه راست بود. نیکوئی با پدر و مادر کنید، ظن نیك به علماء برید، ارتکاب صغیره مکنید، و اگرنه زود بود که از نفس خود رخصت شروع در کبیره یابید، و همان خذلان که به قرون خالیه رسید به‌شما رسد. صاحب عزیمت باشید چه عزیمت مردان اسباب را در حرکت آورد. احتراز کنید از نفرین ایتام و عجایز و الا قیم عالم تلافی کند، چه او جایز ندارد شکستگان را شکسته کردن. در اندرون شب یك ساعت یا بیشتر خود را با جناب حق اندازید که زود بود که سوانح عالم قدس شما را از تنگنای طبیعت خلاص دهد. و بدانید که حکماء بزرگ را که مسائل حکمت بیشتر به‌طریق خطابت آورده‌اند مثل هرمس و آغاثاذیمون و فیثاغورس و انباذقلس و افلاذ[1] مرتبه و قدر در مدارج عالم علوی بیش از حکماء اسلام بود، که برهانیات صرف استعمال کنند. و باید که این طائفه را اگرچه در علوم حکمت سعی بسیار کردند، و اکثر مسائل را مراتب منقح گردانیدند، چنان دانند که از بسیار اسرار که آن حکماء بزرگ بر آن مطلع گشته‌اند محروم باشند. چه اکثر سخنان آن حکماء [۳۰۶ پ] در معرفت آله و عقول و نفوس و معاد بطریق تمثیل و اشارت[2] بود، پس باید که میل تمام نمائید به ریاضات، چنانکه در بالا تقریر کردیم، و انقطاع جوئید به‌یك بار از امور حسی تا باشد که آنچه ایشان دریافته‌اند شما نیز دریابید.

و افلاطون چنین گوید که: در بعضی خلوتها چون خلع بدن کردم و خود را مجرد از امور طبیعی گردانیدم، در اندرون ذات خود رفتم، و ازهمهٔ چیزها غیر ذات خود بیرون آمدم، چندان حسن و زیبائی و نور و روشنائی یافتم در ذات خود، که اگر خواهم وصف آن کنم نتوانم، پس دانستم که من جزوی از اجزای آن عالم شریفم،

۱ـ تلویحات ۱۱۱: افلاطون.

۲ـ ص: اشدت، هامش: استقراء.

و ذات من وراء این عالم خسیس است.

و همچنین معلم اول ارسطاطالیس همین نشانها از خود داده.

و جمله بر آن متفق که هر کس که قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل کند، صعود او به عالم قدس و جهان ملکوت یقین بود. و ازین جهت همه متفق‌اند بر آنکه هرمس به‌عالم علوی بود، چه در قدرت او بر خلع بدن و تعطیل حواس هیچ شکی نه، و محققان چنین گفته‌اند که هر انسان که او را ملکهٔ خلع بدن و تجرد از هیولی نبود، او را از حکماء نشمرند، پس لازم آید که با علوم برهانی سعی و اجتهاد تمام در تجرد از امور بدنی و علائق جسمانی باید کرد، و الا به درجهٔ کاملان نتوان رسید. و هر که بعداز تحصیل علوم برهانی [۳۵۷ ر] سعی و اجتهاد کند در تهذیب اخلاق که سبب آن ملکه بود او به سعادت ابدی مسعود، و به‌لذت سرمدی ملتذ گردد. و بدین وصیت ختم کنیم کتاب را. بحمدالله وحسن توفیقه و صلی‌الله علی محمد و آله اجمعین.

تمام شد در روز پنجشنبه نهم جمیدالثانی هزارو پنجاه ازهجرت نبوی در شهر احمدآبــاد حرره الفقیر الحقیر المحتاج الی‌الله الحسین بابوبن‌خان. غفرالله لهماالملک‌المنان

نامهای کسان و جایها و گروهها

واژه‌های عربی

ج

ح

ز

س

غ

ف

ل

م

ن

فهرست کتابها و مقاله‌های
استاد محمدتقی دانش‌پژوه
استاد دانشگاه تهران - عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
(آمل ۱۲۹۰ - تهران ۲۷ آذر ماه ۱۳۷۵)

۱- متنها و کتابها

(۱) ۱۳۲۴ ـ ترجمهٔ النکت الاعتقادیة: از شیخ مفید، با متن عربی، تهران.

(۲) ۱۳۲۵ ـ ترجمهٔ مصادقة الاخوان: از ابن‌بابویهٔ رازی، با متن عربی، تهران، ۵۵+۱۸ص.

(۳) ۱۳۳۵ ـ الرسالة المعینیة: از خواجه نصیر طوسی، یادبود خواجهٔ طوسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۹۲ ص.

(۴) ۱۳۳۵ حل مشکلات معینیه: از خواجه نصیر طوسی، یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دانشگاه تهران. ۳۰۴ ب + ۲۹ ص.

(۵) ۱۳۳۵ ـ رسالهٔ امامت خواجهٔ طوسی، یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۲ + ۲۵ ص.

(٦) ۱۳۳۵ ـ فصول خواجهٔ طوسی و ترجمهٔ عربی آن از رکن‌الدین محمد بن علی گرگانی استرابادی، یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۴۰ ص.

---

۱ - این فهرست از ابتدا تا سال ۱۳۵۴ توسط مرحوم دانش‌پژوه با همکاری استاد ایرج افشار تهیه و در جلد ۱۸ مجلهٔ راهنمای کتاب چاپ شده است. دنبالهٔ آن از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳٦۴ توسط آقای عنایت‌الله مجیدی و از سال ۱۳٦۵ توسط قدرت الله پیشنماززاده تهیه گردیده است و این دو قسمت برای نخستین بار چاپ می‌شود.

علاقه‌مندان برای آگاهی یافتن از زندگی‌نامهٔ شادروان دانش‌پژوه به این منابع می‌توانند مراجعه نمایند.

الف: دانش‌پژوه، محمدتقی: «سرگذشت من»، راهنمای کتاب، جلد ۱۸ (۱۳۵۴) ٦۵۹-٦۸۸.

ب: افشار، ایرج، «دربارهٔ دانش‌پژوه»، راهنمای کتاب، جلد ۱۹ (۱۳۵۵) ۲۷۳-۲۸۲.

ج: افشار، ایرج، «گفتگو با محمدتقی دانش‌پژوه» راهنمای کتاب، جلد ۲۱ (۱۳۵۷) ۲۴۰-۲۸۱.

هـ: افشار، ایرج، «دانش‌پژوه دانشمند و فهرست‌نگار جهانی» کلک، خرداد و تیر ۱۳۷۳، ش ۵۱-۵۲: ۱۵۵-۱٦۳

(۷) ۱۳۳۵ ـ سه گفتار خواجهٔ طوسی دربارهٔ چگونگی پدید آمدن چند چیز از یکی و سازش آن با قاعدهٔ آفریده نشدن بسیار از یکی (الواحد لایصدر عند الاالواحد). یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی. انتشارات دانشگاه تهران. ۲۱ص.

(۸) ۱۳۳۷ ـ تبصرهٔ ابن سهلان ساوی بفارسی با دو رساله در منطق یکی به فارسی و یکی به عربی با تحقیق در تاریخ منطق در ایران، تهران. انتشارات دانشگاه تهران از محل هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی، ش ۴. ۷۵+۱۷۹ ص.

(۹) ۱۳۳۷ ـ دو رساله دربارهٔ آثار علوی مشتمل بر الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة تألیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوجی و رسالهٔ آثار علوی تألیف شرف‌الدین محمد مسعودی مروزی با دیباچه‌ای در تاریخ این علم و بحث دربارهٔ این دو کتاب، تهران. انتشارات فرهنگ ایران زمین، ش ۵. ۲۲+۱۲۸ص.

(۱۰) ۱۳۳۸ ـ جامع‌التواریخ رشیدی (بخش فاطمیان و صباحیان): از رشیدالدین فضل‌الله همدانی. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۶+۲۴۲ ص. چاپ دوم (۱۳۵۶).

(۱۱) ۱۳۳۸ ـ وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی از آغاز تا سنجر. از عباس اقبال آشتیانی. با همکاری یحیی ذکاء. تهران، انتشارات دانشگاه تهران. ۳۶۳ص.

(۱۲) ۱۳۳۹ ـ معتقد الامامیة، متن فارسی در کلام و اصول فقه شیعی بفارسی از سدهٔ هفتم. با دیباچه‌ای دربارهٔ تاریخ فقه و این کتاب. تهران. ۳۴+۵۳۸ص.

(۱۳) ۱۳۳۹ ـ اخلاق محتشمی: از خواجهٔ طوسی با رسالهٔ دیگر او در اخلاق و مذهب: ترجمه الادب الوجیز للولد الصغیر، تولا و تبرا، فضایل امیرالمؤمنین علی(ع)، با تحقیقی دربارهٔ تحول مذهبی خواجهٔ طوسی. ۳۲+۵۹۰ص (چاپ دوم، ۵۴+، ۱۳۶۱).

(۱۴) ۱۳۴۰ ـ کسر اصنام الجاهلیة: از صدرالدین محمد بن ابراهیم بن یحیی القوامی الشیرازی (۹۷۹ـ۱۰۵۰) فی الرد علی المتصوفة، حققه و قدم له محمدتقی دانش‌پژوه، جامعة طهران (دانشکدهٔ الهیات)، ۳۲+۱۴۶ص.

(۱۵) ۱۳۴۱ - دو رساله در اخلاق: ۱) مکارم اخلاق رضی‌الدین ابو جعفر محمد نیشابوری و گشایش‌نامه از سدهٔ ۷ و ۸، دانشکدهٔ الهیات. تهران، در ۵۴۰ص.

(۱٦) ۱۳۴۱ - تحفه در اخلاق و سیاست (متن فارسی سدهٔ هشتم). بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٦+۲۵۸+۷۱ص.

(۱۷) ۱۳۴۲-۴۳ - النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی: از شیخ طوسی، متن عربی با ترجمهٔ فارسی کهن، از محلّ هدیهٔ دکتر اصغر مهدوی به دانشگاه تهران، سه جلد.

(۱۸) ۱۳۴۳ - ترجمهٔ مختصر نافع از محقق حلی، متن فارسی سدهٔ هفتم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۳٦+۴۷۸. (چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۲).

(۱۹) ۱۳۴۳ - زبدة التواریخ (تاریخ اسمعیلیه به فارسی): از جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن محمد کاشانی، پیوست مجلهٔ دانشکده ادبیات، تبریز. ۳۱۸ص. چاپ دوم ۱۳٦٦ تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۲٦۲+۱۰۰ص.

(۲۰) ۱۳۴۳ - کتاب الاسرار و سر الاسرار: از ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی رازی با تجارب شهریاری شهریار بهمنیار پارسی، تهران. کمیسیون ملی یونسکو در ایران. ۱۸+۱۲۸+۳ص.

(۲۱) ۱۳۴۵ - ذخیرهٔ خوارزمشاهی: از اسماعیل بن حسن جرجانی با همکاری ایرج افشار، تهران. انتشارات دانشگاه تهران. جلد اوّل و دوّم.

(۲۲) ۱۳۴۵ - بحرالفوائد، متن فارسی شامل کلام و تصوف و فقه از سدهٔ ششم، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۸، ۲٦+۵۴۰+۱ص.

(۲۳) ۱۳۴۵ - یواقیت العلوم و دراری النجوم، دائرةالمعارف سدهٔ ششم. تهران. بنیاد فرهنگ. ۱۴، ۱+۳۲۵ص. چاپ دوم ۱۳٦۴. انتشارات روزنامهٔ اطلاعات ک+ ۳۲۵.

(۲۴) ۱۳۴٦ تا ۱۳۵۳ - ترجمهٔ شرایع محقق حلی: از ابوالقاسم بن احمد یزدی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران، چهار جلد رویهم ۲۰۸۰ص.

(۲۵) ۱۳۴۷ - روزبهان‌نامه، تهران. انجمن آثار ملی. ۸۹+۵۰۰ص.

(۲٦) ۱۳۴۹ - شرح فارسی شهاب الاخبار. انتشارات دانشگاه تهران ۲۵۱ ص.

(۲۷) ۱۳۵۰ - نوادر التبادر لتحفة البهادر. با همکاری ایرج افشار، تهران. بنیاد فرهنگ

ایران. ۸+ ۲۶۰ص.

(۲۸) ۱۳۵۱ - آثار درویش محمد طبسی. با همکاری ایرج افشار. تهران. خانقانعمة اللهی. ۲۰+۵۵۶ص.

(۲۹) ۱۳۵۵ - فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غناء و موسیقی. تهران، وزارت فرهنگ، ادارهٔ کل نگارش. ۴+۲۳۸ص.

(۳۰) ۱۳۵۶ - استرابادنامه (وقفنامه‌های گرگان - ضمیمه) بکوشش مسیح ذبیحی با همکاری ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، امیرکبیر، ۳۱۷ص.

(۳۱) ۱۳۵۷ - المنطق. لابن المقفع (و) حدود المنطق لابن بهریز. تهران، انجمن فلسفهٔ ایران، ۷۸+۱۵۳ص.

(۳۲) ۱۳۵۸ - سوانح الافکار: مکتوبات از رشیدالدین فضل الله همدانی. تهران. کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. ۱۳۵۸. ت+۳۴۸ص.

(۳۳) ۱۳۵۹ - فرمان مالک‌اشتر، ترجمهٔ حسین علوی آوی. تهران. بنیاد نهج‌البلاغه، ۱۳۵۹، ۱۰۰ص.

(۳۴) ۱۳۵۹ - ترجمهٔ جاویدان خرد: از مشکویهٔ رازی. ترجمهٔ شرف‌الدین عثمان بن محمد قزوینی. دانشگاه تهران. ۴۳+۲۲۹ص.

(۳۵) ۱۳۶۱ - جامع الحکمة: از افضل الدین کاشانی. تهران، بنیاد قرآن. ۱۲+۱۳۵ص.

(۳۶) ۱۳۶۲ - جام جهان‌نمای. ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن‌سینا. با همکاری عبدالله نورانی. تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی، با همکاری مرکز انتشارات علمی و فرهنگی. ۵۲+۶۲۹ص.

(۳۷) ۱۳۶۳ - تاریخ الوزراء: از نجم‌الدین ابوالرجاء قمی. تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۵۶+۴۳۹ص.

(۳۸) ۱۳۶۴ - النجاة: از ابن‌سینا. تهران، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۰۳+۷۸۲ص.

(۳۹) ۱۳۶۵ - نزهة الارواح و روضة الافراح: از شهرزوری. ترجمهٔ فارسی قدیم. با همکاری سرور مولائی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.

(۴۰) ۱۳۶۵ - تاریخ‌نگاری فلسفه. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی. ۲۳۳ص.

و فرهنگی. ۲٦۰ص.

(۴۲) ۱۳٦۷ تا ۱۳٦۹ ـ المنطقیات للفارابی. قم. کتابخانهٔ آیةالله‌العظمی مرعشی. جلد اول (۱۳٦۷) ٦+۵۱۰، جلد دوم (۱۳٦۸) ۲٦+۵۳۳، جلد سوم (۱۳٦۹) ۲۷+۴۳٦ص.

(۴۳) ۱۳٦۸ ـ معارج نهج‌البلاغه: از علی بن زید بیهقی. کتابخانهٔ آیةالله‌العظمی مرعشی. قم ۷۱+۴٦۸ص.

(۴۴) ۱۳٦۸ ـ مفتاح الطب و منهاج الطلاب: از ابوالفرج بن هندو. با همکاری دکتر مهدی محقق، انتشارات موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل. ۲۰۲+۱۷۹+۳۸۲ص.

(۴۵) ۱۳٦۹ ـ حیات النفوس یا فلسفهٔ اشراق به زبان فارسی: از اسماعیل ریزی. تهران. موقوفات دکتر محمود افشار یزدی. ۱۲+۵۷۸ص.

(۴٦) ۱۳۷۴ ـ مجمل الحکمة (ترجمهٔ کهن از رسائل اخوان الصفا). با همکاری ایرج افشار. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۲۷+۲۳+۴۱۱ص.

(۴۷) ۱۳۷۴ ـ بستان العقول فی ترجمان المنقول: از محمد بن محمود زنگی بخاری. با همکاری ایرج افشار. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۲۴+۲۳۵ص.

(۴۸) ۱۳۷۴ ـ نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ۴۷۳ص.

۲- فهرست نسخه‌های خطی

(۱) ۱۳۳۰ تا ۱۳٦۴ ـ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در هجده جلد:

الف ـ فهرست کتابخانهٔ اهدائی مرحوم سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران که بالغ بر ۱۳۲۰ جلد می‌شود از شماره ۱ تا ۱۳۲۰[۱]

جلد سوم ـ جلد سوم بخش یکم ـ کتابهای فلسفی و عرفانی و کلامی. (٦۹۰ص. چاپ ۱۳۳۲).

۱ ـ جلدهای اول و دوم این فهرست نوشته علینقی منزوی است.

جلد چهارم - جلد سوم بخش دوم - کتابهای تاریخ فلسفه و پزشکی و ریاضی و هنرهای شگفت‌انگیز و افزارهای علمی. (ص ٦٨١ تا ۱۰۵۲+۷۹. چاپ ۱۳۳۲).

جلد پنجم - جلد سوم بخش سوم - کتابهای اخبار و اصول فقه. (ص ۱۰۵۵ تا ۲۱۰۹. چاپ ۱۳۲۵).

جلد ششم - جلد سوم بخش چهارم. (ص ۲۱۱۰ تا ۲٦۰۰+۴۱۱ص. چاپ ۱۳۳۵).

جلد هفتم - جلد سوم بخش پنجم. (ص ۲٦۰۱ تا ۲۸۰۸+۳۱ص. چاپ ۱۳۳۸).

ب - فهرست کتابهای خطی خریداری شده و اهدائی دیگران.

جلد هشتم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۱۳۲۱ - ۲۱۲۰. (۹+۷٦۰ص. چاپ ۱۳۳۹).

جلد نهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۲۱۲۱ - ۲٦۲۹. (۷٦۱ تا ۱۵۰۴ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد دهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۲٦۳۰ - ۳۰٦۲. (۱۵۰۵ تا ۲۰۰۰ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد یازدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۳۰٦۳ - ۳۴۹٦. (۲۰۰۱ تا ۲۵۰۴ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد دوازدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۳۴۹۷ - ۴۰۱۳. (۲۵۰۵ تا ۳۰۰۸ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد سیزدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۴۰۱۴ - ۴۵۷۹. (۳۰۰۹ تا ۳۵۱۲ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد چهاردهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۴۵۸۰ - ۴۹۴۴. (۳۵۱۳ تا ۴۰٦۴ص. چاپ ۱۳۴۰).

جلد پانزدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۴۹۴۵ - ۵۴۰۰. (۴۰٦۵ تا ۴۲۴۴+۲۸۰ص. چاپ ۱۳۴۵).

جلد شانزدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۵۴۰۱ - ۸۰۰۰. (۱۴+۷٦۸ص.

چاپ ۱۳۵۷).

جلد هفدهم - نسخه‌های خطی شماره‌های ۸۰۰۱ - ۱۰۰۵۰. (۵۴۰ص. چاپ ۱۳۶۴).

جلد هجدهم - فهرست نامها و عکسهای مجلدات ۱۶ و ۱۷. (۲۶۹+۱۱+۶۵۲ص. چاپ ۱۳۶۴).

(۲) ۱۳۳۹ - فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق. تهران. انتشارات دانشگاه تهران. ۱۲+۶۰۲ص.

(۳) ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۴ - فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات (نسخه‌های خطی):

۱) مجموعهٔ اصلی. ۱۳۳۹. ۶۸۲ص (ش ۱ س ۸ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران).

۲) مجموعهٔ وقفی علی‌اصغر حکمت، ۱۳۴۱ (پیوست ص ۱۰ مجلهٔ ادبیات تهران).

۳) مجموعهٔ امام جمعه کرمان، تهران. ۱۳۴۴. ۱۰+۲۵۰ص (ش ۱، س ۳ مجلهٔ ادبیات تهران).

۴) ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۰ - فهرست کتابخانهٔ سپهسالار. تهران. انجمن ایرانی فلسفه و علوم انسانی. با همکاری علینقی منزوی. ج ۳ در ۱۹+۵۴۸ص. ۱۳۴۰ ج ۴ در ۵۶۰ص. ۱۳۴۶ جلد ۵ در ۷۶۸ص. ۱۳۵۶.

۵) ۱۳۴۵ - فهرست کتابخانهٔ دانشکده الهیات. با همکاری دکتر سید محمدباقر حجتی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران. ۷+۱۲۲۴ص.

۶) ۱۳۴۸-۱۳۴۵ - فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی. با همکاری ایرج افشار و علی‌نقی منزوی و احمد منزوی.

جلد یازدهم. ۱۳۴۵. تهران. ۸+۴۶۱ص.

جلد دوازدهم. ۱۳۴۶. تهران. ۴۳۹ص.

جلد سیزدهم. ۱۳۴۶. تهران. ۴۳۸ص.

جلد چهاردهم. ۱۳۴۷. تهران. ۴۶۷ص.

جلد پانزدهم. ۱۳۴۷. تهران. ۳۸۷ص.

جلد شانزدهم. ۱۳۴۸. تهران. ۴۷۶ص

۷) ۱۳۴۸ - فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. ج ۱ در ۸۲۰+۱۳۳ص. - ج ۲ در ۶+۳۴۸ص. تهران، ۱۳۵۳ - ج ۳ در ۵+۳۷۱ص. تهران، ۱۳۶۳.

۸) ۱۳۵۲ تا ۱۳۷۵ - فهرست کتابخانهٔ ملی ملک زیرنظر تألیف ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه. با همکاری محمدباقر حجتی و احمد منزوی.

جلد اول: نسخه‌های عربی و ترکی. تهران. ۱۳۵۱. ۵۹۵+۲۷ص.

جلد دوم: نسخه‌های فارسی از آ - ذ. تهران. ۱۳۵۴. ۴۰۰ص.

جلد سوم: نسخه‌های فارسی از ر - ک. تهران. ۱۳۶۱. ۴۰۱ تا ۶۵۶ص.

جلد چهارم: نسخه‌های فارسی. دنباله. تهران. ۱۳۶۲. ۶۵۶ تا ۸۶۸ص.

جلد پنجم: مجموعه‌های فارسی و عربی. تهران. ۱۳۶۳. ۴۹۰ص.

جلد ششم: مجموعه‌های فارسی و عربی. تهران. ۱۳۶۶. ۴۹۷ص.

جلد هفتم: مجموعه‌های فارسی و عربی. تهران. ۱۳۶۹. ۶۸۸ص.

جلد هشتم: مجموعه‌های فارسی و عربی. تهران. ۱۳۶۹. ۶۹۳ص.

جلد نهم: مجموعه‌های فارسی و عربی. تهران. ۱۳۷۱. ۴۳۴ص.

جلد دهم: فهرست ترتیبی و شمارشی نسخه‌ها. با همکاری قدرت‌الله پیشنماززاده. تهران. ۱۳۷۲. ۲۷۸ص.

جلد یازدهم: فهرست الفبائی مؤلفان و مصنفان. استخراج و تنظیم از قدرت‌الله پیشنماززاده. تهران. ۱۳۷۵. ۳۱۰ص.

۹) ۱۳۵۵ - فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسهٔ قم. ۱۱۶+۴۳۴ص.

۱۰) ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۹ - فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا. با همکاری بهاءالدین علمی انواری. تهران، ج، اول ۴+۴۱۱+۱۵۲ص. ج دوم ۴+۵۲۰ص.

۱۱) ۱۳۷۴ - فهرستوارهٔ کتابخانهٔ مینوی (خطی، عکسی، میکروفیلم، یادداشتها). با همکاری ایرج افشار - تهران، پژوهشگاه علوم انسانی. تهران. ۱۲+۲۵۲ص.

مقاله‌ها و گفتارها در مجلات و نشریات

۱) ۱۳۲۴ - متافیزیک ارسطو و رسالة الحروف فارابی، جلوه ۱:۷٦-۸۲ و ۱۴۸:۲-۱۵۴.

۲) ۱۳۲۴ - مبادی موجودات افضل‌الدین کاشانی، جلوه ۱:۱۲۱-۱۲۸.

۳) ۱۳۲۴ - خردمندان هفتگانهٔ یونان، جلوه ۱:۱۲۸-۱۳۲.

۴) ۱۳۲۴ - مبحث معرفت و ادراک در فلسفهٔ جدید، جلوه ۱:۱۳۲-۱۳۸.

۵) ۱۳۲۴ - ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی، جلوه ۱:۱۳۸.

٦) ۱۳۲۴ - روزه ترجمه از فرانسه ، جلوه ۱:۲۴۲.

۷) ۱۳۲۴ - رسالهٔ شرح صدر فیض کاشانی، جلوه ۱:۳۹۳-۴۰۹.

۸) ۱۳۲۴ - احمس یا پارسا، جلوه ۱:۵٦۸.

۹) ۵-۱۳۲۴ - از منطق ارسطو تا روش‌شناسی نوین، جلوه ۱:۲-۲۵ و ۱۷۱-۱۷٦ و ۳۰۳-۳۱۵ و ۳۵۴-۳٦۴ و ۵۲۴-۵۲۹ و ۵۷۸-۵۸۱ و ٦۴۷-٦۵۴.

۱۰) ۱۳۲۵ - ختنه ترجمه از قاموس فلسفی ولتر ، جلوه ۱:۱۱۹-۱۲۰.

۱۱) ۱۳۲۵ - اسلام و انقلاب فکر، جلوه ۲:۱۳۴-۱۳۹.

۱۲) ۲٦-۱۳۲۵ - ابن‌کمونهٔ بغدادی، جلوه ۲:۳۰۹-۳۱۰.

۱۳) ۱۳۲٦ - داستان اصحاب کهف، دانشنامه ۱:۳۳-۵۸.

۱۴) ۱۳۲٦ - نخستین مترجم تورات، دانشنامه ۲:۵۰-۵۴.

۱۵) ۱۳۲٦ - سخنی چند از سو فسطائیان یا دانشمندان شکاک، دانشنامه ۱:۱۳۳-۱۴٦.

۱٦) ۱۳۲٦ - فن شعر از شفای ابن‌سینا ترجمه با مقدمه ، سخن ۳:۴۹۸ و ۵۰۴ و ۵۳۳.

۱۷) ۱۳۲۹ - منطق جدلی بودایی ترجمه از فرانسه ، فروغ ۱:۳ ص ۲۵-۳۰.

۱۸) ۱۳۲۹-۱۳۳۱ - منطق نزد شیخ رئیس پورسینا، دانش ۲:۳۵۳-۳٦۳ و ۴٦۵-۲۷۵ و ۵۳۵-۵۴٦ و ٦۴۱-٦۵۳ و ۳:۱۵-۲۱ و ۱۴۸-۱۵۵.

۱۹) ۱۳۳۱ - شکل چهارم یا شکل جالینوسی، مهر ۸:۹۷-۱۰۱ و ۱٦٦-۱٦۹ و ۲۹۹-۳۰۴.

۲۰) ۱۳۳۱ ـ اخوان صفا یا برادران روشن، مهر ۸: ۳۵۳ و ۳۵۷ و ۶۰۵ـ۶۱۰ و ۷۰۹ـ۷۱۴.
۲۱) ۱۳۳۱ ـ علی بن موفق بغدادی، مهر ۸: ۳۸۲ـ۳۸۳.
۲۲) ۱۳۳۱ ـ نوشته‌های باباافضل کاشانی، مهر ۸: ۴۳۳ـ۴۳۶ و ۴۹۹ـ۵۰۲.
۲۳) ۱۳۳۲ ـ پاسخ ابن‌سینا به شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، فرهنگ ایران‌زمین ۱: ۱۸۹ـ۲۰۴.
۲۴) ۱۳۳۲ ـ رسالة بعض فاضل الی علماء مدینة السلام فی مقولات الشیخ الرئیس ابن‌سینا، فرهنگ ایران‌زمین ۱: ۱۰۲ـ۱۱۰.
۲۵) ۱۳۳۳ ـ نکته‌هایی در سرگذشت ابن‌سینا و داستان «سرگذشت»، فرهنگ ایران‌زمین ۲: ۴۵ـ۷۹.
۲۶) ۱۳۳۳ ـ نظم ابن‌الهباریة از حی بن یقظان، دانش ۳: ۴۰۳ـ۴۱۵.
۲۷) ۱۳۳۴ ـ پاسخ خواجهٔ رئیس ابو علی سینا به پرسش ابی‌سعید ابی‌الخیر دربارهٔ دین درست با گزارشهای سعدالدین کازرونی و دانشمندی گمنام و عین‌القضاة همدانی، دانش ۳: ۳۲۵ـ۳۳۰.
۲۸) ۱۳۳۵ ـ گفتاری از خواجهٔ طوسی به روش باطنیان، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران سال ۳ ش ۴، ص ۸۲ـ۸۸.
۲۹) ۱۳۳۵ ـ گفتاری دربارهٔ سیاست یا جمهوری افلاطون. نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۸، ۴: ۳۵ـ۳۶۱.
۳۰) ۱۳۳۵ ـ شیخ طوسی و کتاب نهایه، فرهنگ ایران زمین ۴: ۴۷ـ۱۲۱.
۳۱) ۱۳۳۵ ـ خواجهٔ طوسی و ابن میمون اسرائیلی، نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۸: ۲۵۸ـ۲۶۲.
۳۲) ۱۳۳۶ ـ گفتاری از خواجهٔ طوسی دربارهٔ بود و نبود، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۴: ۱۱ـ۲۴.
۳۳) ۱۳۳۶ ـ داوری فیض کاشانی میان پارسا و دانشمند، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز س ۹، ۲: ۱ـ۲۳.
۳۴) ۱۳۳۶ ـ رسالة محاکمة بین‌المتصوفة و غیرهم، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۹: ۱۱۸ـ۱۲۶.

۳۵) ۱۳۳۶ ـ پیوستگی منطق و ریاضی نزد خواجهٔ طوسی یادنامهٔ خواجه نصیر، ص۱۶۶ـ۱۷۵.

۳۶) ۱۳۳۷ ـ ترجمهٔ فرانسوی دانشنامهٔ علائی از محمد آشنا و هانری ماسه (نقد کتاب)، فرهنگ ایران زمین ۶:۸۴ـ۸۸.

۳۷) ۱۳۳۷ ـ چند فهلوی در کتابی عرفانی، فرهنگ ایران زمین ۶:۳۲۸ـ۳۳۳.

۳۸) ۱۳۳۸ ـ السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة تصحیح مجتبی مینوی، راهنمای کتاب ۲:۴۸ـ۵۲.

۳۹) ۱۳۳۸ ـ مازندران و استراباد رابینو ترجمهٔ وحید مازندرانی، راهنمای کتاب ۲:۲۳۸ـ۲۴۲.

۴۰) ۱۳۳۸ ـ مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین، فرهنگ ایران زمین ۷:۲۸۳ـ۳۳۱.

۴۱) ۱۳۳۹ ـ عجایب‌نامهٔ طوسی تصحیح دکتر منوچهر ستوده، راهنمای کتاب ۳:۲۴ـ۳۱.

۴۲) ۱۳۳۹ ـ احوال و آثار عین‌القضاة همدانی، راهنمای کتاب ۳:۱۹۶ـ۲۰۲.

۴۳) ۱۳۳۹ ـ وصف نسخه‌هایی چند از کتابخانهٔ سلطنتی از عباس اقبال (تدوین دانش‌پژوه)، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دربارهٔ نسخه‌های خطی ۱:۱۵۶ـ۲۰۴.

۴۴) ۱۳۳۹ ـ فهرست پاره‌ای از کتابهای اخلاق و سیاست، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی ۱:۲۱۱ـ۲۲۷.

۴۵) ۱۳۴۰ ـ مشاعر صدرای شیرازی ترجمهٔ و توضیح غلامحسین آهنی، راهنمای کتاب ۴:۹۲۷ـ۹۳۱.

۴۶) ۱۳۴۰ ـ فهرست نگارشهای صدرای شیرازی، یادنامهٔ ملاصدرا، ص ۱۰۷ـ۱۲۰.

۴۷) ۱۳۴۰ ـ گوشه‌ای از تاریخ منطق در ایران با متن عربی رسالهٔ رشید وطواط و رد افضل‌الدین عمر غیلانی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۱۳:۲۸۹ـ۳۱۰.

۴۸) ۱۳۴۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خصوصی دکتر اصغر مهدوی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۲:۵۹ـ۸۱.

۴۹) ۱ـ۱۳۴۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ موزهٔ ایران باستان، نشریهٔ کتابخانهٔ

مرکزی ۲: ۱۹۹ ـ ۲۱۸.

۵۰) ۱ ـ ۱۳۴۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس سنا، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۲: ۲۱۹ـ۲۵۷.

۵۱) ۱۳۴۱ ـ مجدولی در ذکر عترت نبی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۹، ۴: ۹۰ـ۱۱۰.

۵۲) ۱۳۴۱ ـ جامع الخیرات رکن‌الدین حسینی یزدی (وقفنامهٔ سید رکن‌الدین الحسینی). با همکاری ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین ۹: ۶۸ ـ ۲۷۷.

۵۳) ۱۳۴۱ ـ نکته‌هایی دربارهٔ آثار ملاصدرا، راهنمای کتاب ۵: ۳۳ ـ ۴۰.

۵۴) ۱۳۴۱ ـ اوپانیشاد تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. راهنمای کتاب ۵: ۳۰۴ـ۳۱۰.

۵۵) ۱۳۴۱ ـ ترجمهٔ فارسی ششصد سالهٔ تورات، راهنمای کتاب ۵: ۵۸۹ـ۵۹۴.

۵۶) ۱۳۴۱ ـ نامه‌ای فارسی از ملاصدرا، راهنمای کتاب ۵: ۷۵۷ـ۷۶۵.

۵۷) ۱۳۴۱ ـ کتابخانه‌های مشهد و معرفی نسخ خطی مهم آنها، راهنمای کتاب ۵: ۹۹۱ـ۹۹۴.

۵۸) ۱۳۴۱ ـ باب پنجم بیان‌الادیان از ابوالمعالی محمد علوی، فرهنگ ایران زمین ۱۰: ۲۸۲ـ۳۱۸.

۵۹) ۱۳۴۱ ـ تاریخ کرمان یا سالاریه تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، یغما ۱۵: ۱۸۴ـ۱۸۶.

۶۰) ۱۳۴۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ هنرهای زیبای کشور. با همکاری یحیی ذکاء، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳: ۱۲۷ ـ ۱۴۰.

۶۱) ۱۳۴۲ ـ فهرست کتابخانهٔ محمود فرهاد معتمد، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳: ۱۴۱ـ۲۷۶.

۶۲) ۱۳۴۲ ـ اطلاعاتی دربارهٔ برخی از نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی تهران، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳: ۲۷۹ـ۳۸۶.

۶۳) ۱۳۴۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سازمان لغت‌نامهٔ دهخدا، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳: ۱ـ۵۹ و ۲۷۹ـ۴۲۶.

۶۴) ۱۳۴۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آستانهٔ امامزادهٔ عبدالعظیم حسنی در

شهر ری، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳: ۶۱-۸۳ و ۴۲۷-۴۸۰.

۶۵) ۱۳۴۲ - آشنایی با چند نسخهٔ دیگر از کتابخانهٔ دکتر اصغر مهدوی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳:۴۱۸-۴۸۵.

۶۶) ۱۳۴۲ - آشنایی با دو کتاب ریاضی فارسی (لب اللباب و لطائف الحساب)، راهنمای کتاب ۶:۸۱۵-۸۱۸.

۶۷) ۱۳۴۲ - فرهنگ کوچک عربی به فارسی از لسان‌الدین افضل سمنانی با دیباچه، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱۱:۸۷-۹۲.

۶۸) ۱۳۴۲ - جامع الهدایة فی علم الرمایة از نظام‌الدین احمد درودباشی بیهقی، فرهنگ ایران زمین ۱۱:۲۲۹-۲۷۹.

۶۹) ۱۳۴۲ - یادداشتهایی دربارهٔ جامع الهدایة، فرهنگ ایران زمین ۱۱:۲۷۹.

۷۰) ۱۳۴۳ - گفتار ابوالقاسم عبدالواحد بن احمد کرمانی دربارهٔ هفتاد و سه گروه، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۱۶:۳۰-۳۸.

۷۱) ۱۳۴۳ - طبقات الصوفیة یا امالی انصاری تصحیح عبدالحی حبیبی، راهنمای کتاب ۷:۱۱۰-۱۱۹.

۷۲) ۱۳۴۳ - دو فرمان مربوط به شهرری از عهد صفوی، راهنمای کتاب ۷:۱۴۰-۲۴۵.

۷۳) ۱۳۴۳ - کتاب المقالات و الفرق اشعری، راهنمای کتاب ۷:۳۰۸-۳۱۸.

۷۴) ۱۳۴۳ - ترجمهٔ فارسی منظوم خطبة البیان از شاهپور کاشانی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱۱:۳۸۵-۴۱۰.

۷۵) ۱۳۴۳ - کتابشناسی فرق و ادیان، فرهنگ ایران زمین ۱۲:۱۹۸-۱۲۱.

۷۶) ۱۳۴۳ - سه فیلسوف ایرانی (ابن ابی‌جمهور احسائی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، عبدالرزاق لاهیجی)، مهر ۱۰:۸۲-۸۷ (این سرگذشت در دائرةالمعارف اردو هم نشر شده است).

۷۷) ۱۳۴۴ - آشنایی با آثاری از مظفر بن اردشیر عبادی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دربارهٔ نسخه‌های خطی ۴:۱۲۵-۱۲۷.

۷۸) ۱۳۴۴ - رساله در موسیقی از محمد بن محمود نیشابوری، هفتاد سالگی فرخ، ص ۹۹-۱۰۳.

۷۹) ۱۳۴۴ ـ تحفة الملوك امام ابو حامد محمد غزالی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ۲۴۶:۱ـ۳۰۰.

۸۰) ۱۳۴۴ ـ کتابی مهم از عبدالقاهر اهری تألیف ۶۲۹ و اشعار خیام در آن. با همکاری ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین ۳۱۱:۱۳ـ۳۲۲.

۸۱) ۱۳۴۴ ـ کشف الحقایق عزیز نسفی تصحیح دکتر احمد مهدوی دامغانی، فرهنگ ایران زمین ۲۹۸:۱۳ـ۳۱۰.

۸۲) ۱۳۴۴ ـ دو نامهٔ فارسی صدرای شیرازی، فرهنگ ایران زمین ۸۴:۱۳ـ۱۰۰.

۸۳) ۱۳۴۴ ـ تاریخ مشاهیر امامیه از رضی‌الدین محمد قزوینی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱۵۱:۱۳ـ۱۵۵.

۸۴) ۱۳۴۴ ـ کتاب شویان، راهنمای کتاب ۷۲:۸.

۸۵) ۱۳۴۴ ـ ذیلی بر تاریخ اسماعیلیه یا سندی چند دربارهٔ اصل تعلیم و تاریخ اسماعیلیان، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۲۸۹:۱۷ـ۳۳۰ و ۴۴۰ـ۴۶۵.

۸۶) ۱۳۴۴ ـ اسناد آستانهٔ درویش حسن ولی در نیاک لاریجان. نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دربارهٔ نسخه‌های خطی ۴۸۱:۴ـ۶۴۸.

۸۷) ۱۳۴۴ ـ فهرست کتابخانه‌های شهرستانهای (تبریز و کاشان و یزد و اصفهان)، نشریهٔ کتابخانه مرکزی دربارهٔ نسخه‌های خطی ۲۸۳:۴ـ۴۸۰.

۸۸) ۱۳۴۴ ـ جواب المسائل الاربع از غزالی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۲۹۱:۱۷ـ۲۹۸.

۸۹) ۱۳۴۵ ـ ذیلی بر تاریخ اسماعیلیه، نشریهٔ دانشکده ادبیات تبریز ۱۸:۱۸ـ۳۲ (دستور المنجمین) و ۲۱۳ـ۲۲۸ (بندی از مجموعهٔ قدیمی و تاریخ کبیر).

۹۰) ۱۳۴۵ ـ دو رساله دربارهٔ هفتاد و دو گروه، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۴۷:۱۷ـ۲۵۹.

۹۱) ۱۳۴۵ ـ رسالة فی بیان المذاهب و الفرق، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۳۸۷:۱۸ـ۳۹۳.

۹۲) ۱۳۴۵ ـ الرسالة البهائیة، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۲۹۳:۱۸.

۹۳) ۱۳۴۵ ـ الابینة عن حقایق الادویة. راهنمای کتاب ۴۹۱:۹ـ۴۹۳.

۹۴) ۱۳۴۵ ـ رسالة فی التوحید از یعقوب بن موسی متطبب، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات

تهران ۱:۹۱-۱۶۷.

۹۵) ۱۳۴۵ - طومار آستانه‌های مازندران، معارف اسلامی ۱:۵۶-۶۵.

۹۶) ۱۳۴۵ - سرگذشت‌نامهٔ عارفان بم، فرهنگ ایران زمین ۱۴:۲۸۹-۲۹۷.

۹۷) ۶-۱۳۴۵ - مجموعهٔ رسائل فلسفی، فرهنگ ایران زمین ۱۴:۲۹۷-۳۰۶.

۹۸) ۶-۱۳۴۵ - مجموعهٔ رسائل خجندی، فرهنگ ایران زمین ۱۴:۳۰۷-۳۱۲.

۹۹) ۷-۱۳۴۵ - آشنایی با چند نسخهٔ خطی، وحید ۴:۱۸۴-۱۸۶ (۱) ۲۵۱-۲۵۷ (۲) ۴۳۳-۴۳۶ (۳) ۶۴۴-۶۴۸ (۴) ۸۵۷-۸۶۱ (۵) ۹۶۰-۹۶۳ (۶) ۱۰۵۵-۱۰۵۸ (۷) و ۵: ۲۹۷-۲۹۹، (۸) ۳۸۳-۳۸۶ (۹).

۱۰۰) ۱۳۴۶ - قصیدهٔ نونیهٔ عنوان الحکم بستی با دو ترجمهٔ منظوم فارسی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ۱۴:۶۲۹-۶۳۹ (ش ۵۷ و ۵۸).

۱۰۱) ۱۳۴۶ - نسخه‌های خطی مسعود محتشمی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۵:۶۷۲-۶۷۳.

۱۰۲) ۱۳۴۶ - فهرست کتابخانهٔ محمد تقی بهار، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۵:۶۵۸-۶۷۱.

۱۰۳) ۱۳۴۶ - فهرست کتابخانهٔ عبدالعظیم خان قریب. نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۵:۶۱۸-۶۵۷.

۱۰۴) ۱۳۴۶ - فهرست کتابخانه‌های شهرهای عراق و عربستان سعودی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۵:۴۰۵-۵۸۳.

۱۰۵) ۱۳۴۶ - فهرست کتابخانه‌های عمومی و خصوصی شیراز و اصفهان و همدان و رشت و قم و آمل، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۵: ۲۰۵-۴۰۳.

۱۰۶) ۱۳۴۶ - دو رساله در اخلاق و سیاست به فارسی از سدهٔ ۶ و ۷ (رساله در بیان عدل الهی و آیین پادشاهی و خلافت‌نامهٔ الهی)، معارف اسلامی ۳: ۶۱-۸۹.

۱۰۷) ۱۳۴۶ - وقفنامهٔ امیر چقماق، معارف اسلامی ۴: ۱۰۵-۱۰۷.

۱۰۸) ۱۳۴۶ - حدائق الحقائق کیدری، نامهٔ آستان قدس، ش ۲۵:۱۱-۱۸.

۱۰۹) ۱۳۴۶ - داعی الدعاة تاج‌الدین شهرستانه، نامهٔ آستان قدس، ش ۲۶ و ۲۷:۷۱-۸۰ و ۲۸: ۶۱-۷۱.

۱۱۰) ۱۳۴۶ - تاریخ واقعهٔ تبریز، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۸۳:۳۶۲-۳۶۳

۱۱۱) ۱۳۴٦ - دو رساله دربارهٔ دانشمندان شیعی، نشریهٔ دانشکدهٔ‌ادبیات تبریز ۱۹:۳ و ۴ ص ۴۰۴-۳۲۰ و ۳۰۹-۴۱۲.

۱۱۲) ۱۳۴٦ - روح‌الارواح سمعانی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران سال ۱۵ ش ۴: ۳-۳۱.

۱۱۳) ۱۳۴٦ - چند نسخهٔ خطی از کتابخانه‌های افغانستان، راهنمای کتاب ۵۲:۱۰-۵۲۹ و ٦۲۷-٦۳۷.

۱۱۴) ۱۳۴٦ - دربارهٔ شیخ جام و آثار او، راهنمای کتاب ۳۹۴:۱۰-۳۹۸.

۱۱۵) ۱۳۴۷ - معرفی دو رساله: الکف عن مناهج اصناف الخوارج از صاحب بن عباد و ترجمهٔ الملل و النحل رازی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ش ۷٦ و ۷۷، س ۱۴۳:۲۰-۱۵۸ و ۳۱۷-۳۲۷.

۱۱٦) ۱۳۴۷ - دو رساله در شناخت عطر (اصول الطیب ابن مندوبه - عطر نامهٔ علائی)، فرهنگ ایران زمین ۱٦۱:۱۵-۲۷٦.

۱۱۷) ۱۳۴۷ - ینابیع العلوم، راهنمای کتاب ۳۷۳:۱۱-۳۷۸ و ۴۷۴.

۱۱۸) ۱۳۴۷ - دستور الملوک میرزا رفیعا، تحقیق دربارهٔ این کتاب و تذکرهٔ الملوک میرزا سمیعا، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ش ٦۳ تا ۷۰ سال ۵۰۴:۱٦-۵۷۵.

۱۱۹) ۱۳۴۷ - نامهٔ فتحعلی‌شاه قاجار به میرزا ابوالقاسم محقق گیلانی، وحید ۴۱۱:۵-۴۱۲.

۱۲۰) ۱۳۴۷ - چهار فرمان، وحید ۷۸٦:۵-۷۸۷ و ۴۹:٦-۵۳.

۱۲۱) ۱۳۴۷ - فروش‌نامهٔ روستای الاروق و کشت زار کوسویه در سال ۹۴۷ به آستانهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی، معارف اسلامی، ش ۱۰۹:٦-۱۱۹.

۱۲۲) ۱۳۴۸ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آقا میر حسینای قزوینی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳۵۵:٦-۳۵۳.

۱۲۳) ۱۳۴۸ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۳۵۵:٦-۴۲۵.

۱۲۴) ۱۳۴۸ - فهرست کتابخانهٔ مجلس سنا، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۴۲۷:٦-۵۸۷.

۱۲۵) ۱۳۴۸ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجتبی مینوی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ٦۳۷:٦-٦۹۰.

۱۲۶) ۱۳۴۸ ـ چند نسخه از مرحوم دکتر مهدی بیانی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۶۹۱:۶-۶۹۵.

۱۲۷) ۱۳۴۸ ـ نسخه‌های خطی دکتر حسن سادات ناصری، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۶۹۶:۶-۶۹۸.

۱۲۸) ۱۳۴۸ ـ اسناد آستانهٔ نورالدین علی غازی اردکانی، نامهٔ آستان قدس، ش ۱۱:۳۱-۱۲۹.

۱۲۹) ۱۳۴۸ ـ اسب نوبتی بر درکاخ ابو مسلم، راهنمای کتاب ۲۲۵:۱۲-۲۲۸.

۱۳۰) ۱۳۴۸ ـ طب جمالی، راهنمای کتاب ۱۹۹:۱۲.

۱۳۱) ۱۳۴۸ ـ دو وقفنامهٔ مازندران، معارف اسلامی، ش ۶۸:۸-۷۵.

۱۳۲) ۱۳۴۸ ـ وقفنامهٔ بارگاه محمود کیا، معارف اسلامی، ش ۵۱:۱۰-۵۴.

۱۳۳) ۱۳۴۸ ـ سرگذشتنامه‌های خوشنویسان و رساله‌های خط، هنر و مردم، ش ۸۶ و ۳۱:۸۷-۴۳.

۱۳۴) ۱۳۴۸ ـ سوانح الافکار یا مکاتیب رشیدی، یادنامهٔ رشیدالدین فضل الله، ص ۱۰۱-۱۰۹.

۱۳۵) ۱۳۴۸ ـ هدایة الصدیق الی حکایت الحریق از روزبهان خنجی، یادنامهٔ ایرانی مینورسکی، تهران. ص ۷۷-۱۱۳.

۱۳۶) ۱۳۴۸ ـ بیهقی فیلسوف، یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی، مشهد، ص ۱۷۴-۱۸۱.

۱۳۷) ۱۳۴۸ ـ قانون الصور صادقی کتابدار، هنر و مردم، ش ۱۱:۹۰-۲۰.

۱۳۸) ۱۳۴۸ ـ چهار فرهنگنامهٔ کلامی و الحدود و الحقایق سید مرتضی و اجماعات الطوسی از شهید ثانی، یادنامهٔ شیخ طوسی ص ۱۴۲-۲۴۰ (نیز جداگانه دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات).

۱۳۹) ۹-۱۳۴۸ ـ آثار و سخنان شیخ جام، فرهنگ ایران زمین ۲۴۰:۱۶-۳۲۵.

۱۴۰) ۱۳۴۹ ـ نامهٔ آلفته‌ها، راهنمای کتاب ۶۴۲:۱۳-۶۴۳.

۱۴۱) ۱۳۴۹ ـ قول الحسن بن شمخ بن غالب فی الاخبار التی یخبر بها کثیرون، مقالات و بررسیها ۳ و ۲۳۹:۴، ۲۵۷.

۱۴۲) ۱۳۴۹ ـ آیین فهرست‌نگاری، کتابداری ۱۹۲:۳-۲۰۰.

۱۴۳) ۱۳۴۹ ـ دو رساله در منطق، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ش ۷۲، ۷۳، ص

۴۵۷-۴۹۴.

۱۴۴) ۱۳۴۹ - فیلسوفان چهار قرن اخیر ایران، مقالات و بررسیها دفتر یکم بهار، ص ۱۰۴-۱۱۷ (این مقاله به عربی هم درآمده و در معارف اسلامی سازمان اوقاف ش ۱۴: ج ۱: ۲۲-۳۰ چاپ شده است).

۱۴۵) ۱۳۴۹ - گلزار صفای صیرفی، هنر و مردم، ش ۹۳: ۳۰-۴۲.

۱۴۶) ۱۳۴۹ - صد و سی و اند اثر فارسی در موسیقی، هنر و مردم، ش ۹۴-۱۰۰، (در مجلهٔ موسیقی در دورهٔ ۳ ش ۱۳۵ (۱۳۵۱): ۷۲-۹۲ و ش ۱۳۶: ۱۳-۳۲ و ش ۱۳۷: ۵۱-۶۶ و ش ۱۳۸: ۴۳-۵۹ و ش ۱۳۹: ۵۳-۶۹ هم چاپ شده است).

۱۴۷) ۱۳۴۹ - خرقهٔ هزار میخی، مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها، مجموعهٔ مک‌گیل و دانشگاه. تهران. ص ۱۴۷-۱۷۸.

۱۴۸) ۱۳۵۰ - انیس الناس، راهنمای کتاب ۱۴: ۷۶۳-۷۶۶.

۱۴۹) ۱۳۵۰ - اسناد وقف خاندان خلیفه سلطان، نامهٔ آستان قدس، ش ۳۳ و ۳۴: ۹۷-۱۱۷.

۱۵۰) ۱۳۵۰ - یک پرده از زندگی شاه تهماسب، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، سال ۷ ش ۴: ۹۱۵-۹۹۷.

۱۵۱) ۱۳۵۰ - دو مشیخهٔ زیدی، نامهٔ مینوی. تهران. ص ۱۶۳-۱۸۸.

۱۵۲) ۱۳۵۰ - وحدت وجود و عشق و تجلی، یادنامهٔ انجمن جهانی حافظ و سعدی در شیراز ص ۱-۱۰.

۱۵۳) ۱۳۵۰ - چند نکته دربارهٔ حافظ و سعدی، یادنامهٔ انجمن جهانی حافظ و سعدی. شیراز. ص ۱۹۳-۲۰۴.

۱۵۴) ۱۳۵۰ - عشق‌نامه‌ها، کارنامهٔ انجمن ایران‌شناسی مشهد.

۱۵۵) ۱۳۵۰ - جامع ناصری و قانون ناصری، دومین کنگره تحقیقات ایرانی ۲: ۵۰۳-۵۲۵.

۱۵۶) ۱۳۵۰ - نزهة المجالس، راهنمای کتاب ۵: ۵۶۹-۵۸۲.

۱۵۷) ۱۳۵۱ - اصفهان و طاوس خانهٔ آن، فرهنگ ایران زمین ۸: ۱۵۷-۲۴۳

۱۵۸) ۱۳۵۱ - گفتگوی شهرستانی و ایلاقی، نامهٔ آستان قدس، ش ۳۵: ۹۷-۱۰۴

۱۵۹) ۱۳۵۱ - آئین‌نامهٔ شاه طهماسب، بررسیهای تاریخی، سال ۷، ش ۱: ۱۲۱-۱۴۲.

۱۶۰) ۱۳۵۱ - گنجور و برنامهٔ او، هنر و مردم، ش ۱۱۹/۱۲۰ ص ۲۵-۲۷ و ش ۱۲۱: ۵۸-۶۱ و ش ۱۲۲: ۳۰-۳۴ و ش ۱۲۳: ۳۲-۳۵ و ش ۱۲۴/۱۲۵: ۴۱-۴۷ و ش ۱۲۶: ۹۲-۹۴ و ش ۱۲۷: ۹۰-۹۲ و ش ۱۲۸: ۴۹-۵۱ و ش ۱۲۹/۱۳۰: ۵۸-۶۰ و ش ۱۳۱: ۵۴-۶۰ و ش ۱۳۲: ۶۹-۷۲ و ش ۱۳۳: ۵۳-۵۸ و ش ۱۳۴: ۵۵-۵۸ و ش ۱۳۵: ۴۵-۴۷.

۱۶۱) ۱۳۵۱ - نوادر التبادر لتحفة البهادر (از محمود دنیسیری تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار) یغما ۲۵: ۳۷۲-۳۷۴.

۱۶۲) ۱۳۵۲ - کتاب‌شناسی ایران، یغما ۲۹۷: ۱۷۷-۱۷۹.

۱۶۳) ۱۳۵۲ - گلستان هنر و آستان قدس رضوی، نامهٔ آستان قدس، ش ۳۶: ۱۱۶-۱۲۷.

۱۶۴) ۱۳۵۲ - چند اثر فارسی در اخلاق، فرهنگ ایران زمین ۱۹: ۲۶۱-۲۸۴.

۱۶۵) ۱۳۵۲ - چند نامه دربارهٔ نسخه‌های خطی، راهنمای کتاب ۱۶: ۱۵۹-۱۶۵ و ۳۱۱-۳۱۷.

۱۶۶) ۱۳۵۲ - پنجمین سرگذشت‌نامهٔ شاه نعمة الله ولی کرمانی از سدید الدین نصرالله طاوسی، راهنمای کتاب ۱۶: ۲۸۵-۲۸۷.

۱۶۷) ۱۳۵۲ - دو منبع برای تاریخ جوانمردی و فتوت، راهنمای کتاب ۱۶: ۴۰۶-۴۱۳.

۱۶۸) ۱۳۵۲ - رسائل عشقی. دومین کنگره تحقیقات ایرانی، ۲: ۵۲۶-۵۴۷.

۱۶۹) ۱۳۵۲ - صحایف لطایف، راهنمای کتاب ۱۶: ۴۱۳-۴۱۴.

۱۷۰) ۱۳۵۲ - لطایف الحکمة العزیة، راهنمای کتاب ۱۶: ۵۳۶-۵۳۷.

۱۷۱) ۱۳۵۲ - فتوای تاج‌الدین، راهنمای کتاب ۱۶: ۶۴۶-۶۴۸.

۱۷۲) ۱۳۵۲ - دو منظومهٔ فارسی فلسفی، راهنمای کتاب ۱۶: ۶۴۹-۶۵۷

۱۷۳) ۱۳۵۲ - الجماهر بیرونی و تأثیر آن در جواهرنامه‌های دیگر، کارنامهٔ کنگرهٔ بیرونی، تهران. ص ۱۱۵-۱۲۷.

۱۷۴) ۱۳۵۲ - تسامح دینی عند بیرونی به عربی، خطابه در کنگره بیرونی کراچی، در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ۲۲ ش ۱۸۸:۱-۱۹۷ چاپ شده لست.

۱۷۵) ۱۳۵۲ - دبیری و نویسندگی، هنر و مردم، ش ۱۱۴: ۶۸-۷۳ و ش۱۱۵: ۳۵-۳۷ و ش۱۱۶: ۴۰-۴۸ و ش۱۱۷: ۴۹-۵۳ و ش۱۱۸: ۲۸-۳۲.

۱۷۶) ۱۳۵۲ - منطق فطری و نظری، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ش ۸۱ و ۳۷:۸۲-۶۲ (این مقاله برندهٔ جایزهٔ دانشگاهی شد).

۱۷۷) ۱۳۵۳ - چهار کتاب ارزندهٔ شیعی، راهنمای کتاب ۱۷: ۷۰۶-۷۱۳.

۱۷۸) ۱۳۵۳ - آمار مالی و نظامی ایران در سال ۱۱۲۸، فرهنگ ایران زمین، ۲۰: ۲۹۶-۴۲۳.

۱۷۹) ۱۳۵۳ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت‌الله رضوی در کاشان، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۲۹-۹۴.

۱۸۰) ۱۳۵۳ - فهرست نسخه‌های خطی دکتر حسین مفتاح، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۹۵-۵۱۱.

۱۸۱) ۱۳۵۳ - فهرست نسخه‌های خطی دکتر حافظ فرمانفرمائیان، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۵۴۴-۵۵۵.

۱۸۲) ۱۳۵۳ - فهرست نسخه‌های خطی دکتر رضا صحت، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۵۵۶-۵۶۱.

۱۸۳) ۱۳۵۳ - چند نسخهٔ خطی از افغانستان، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۵۶۲-۵۶۳ و ۷۰۶-۷۱۳.

۱۸۴) ۱۳۵۳ - نسخه‌های خطی خاندان اسدالله خاک‌پور، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۵۶۴-۵۶۸.

۱۸۵) ۱۳۵۳ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس سنا، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۵۱۶-۶۶۹.

۱۸۶) ۱۳۵۳ - نسخه‌های خطی مجموعهٔ دکتر علی‌اکبر فیاض. با همکاری ایرج افشار، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۷: ۶۹۵-۷۰۱.

۱۸۷) ۱۳۵۳ - یادگار سفر قم، عامری نامه، ص ۲۴۸-۲۶۳.

۱۸۸) ۱۳۵۳ ـ چند اثر در موسیقی و شطرنج، راهنمای کتاب ۷۱-۵۵:۱۷
۱۸۹) ۱۳۵۳ ـ نامه‌ای از امریکا از سفر دوم، راهنمای کتاب ۴۳۸:۱۷.
۱۹۰) ۱۳۵۳ ـ خاندان منجم یزدی، راهنمای کتاب ۶۰۷-۶۰۶:۱۷.
۱۹۱) ۱۳۵۳ ـ ترجمهٔ حشایش دیسقوریدوس، نامهٔ آستان قدس ۱۶۳-۱۶۰:۳۷.
۱۹۲) ۱۳۵۳ ـ دو سند مربوط به گرگان، راهنمای کتاب ۱۶۳-۱۵۷:۱۸.
۱۹۳) ۱۳۵۳ ـ تربیت منشی، سخنرانی در مجلس بزرگداشت قائم‌مقام.
۱۹۴) ۱۳۵۳ ـ القواعد و الفوائد شهید بمثابة مصدر شیعی لمعرفة حکمة التشریع فی الاسلام، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ج ۲۱ ش ۴: ۴۵-۵۰ (سخنرانی در کنگرهٔ اسلامی دهلی).
۱۹۵) ۱۳۵۳ ـ صناعت برهان نزد فارابی، ابونصر فارابی، تهران ص ۲۸-۳۰.
۱۹۶) ۱۳۵۳ ـ برخی از سخنان منطقی فارابی که دانشمندان دیگر از آنها یاد کرده‌اند، بزرگداشت فارابی در تبریز، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۱۶۲-۱۴۸:۱۳ (جداگانه در ۱۳۵۴).
۱۹۷) ۱۳۵۳ ـ موسیقی نامه‌ها در چهار زبان، هنر و مردم، ش ۱۴۴-۱۵۵ (دنباله دارد).
۱۹۸) ۱۳۵۳ ـ روات سندی، سخنرانی در کنگرهٔ سندشناسی کراچی، به زبان عربی.
۱۹۹) ۱۳۵۳ ـ کتابدار فیلسوف، کارنامهٔ کنگرهٔ ایران‌شناسی تهران در ۱۳۴۹ ۳۱۴-۲۹۷:۳.
۲۰۰) ۱۳۵۳ ـ آثار عمادالدین محمود شیرازی. نخستین کنگره تحقیقات ایرانی ۴۹۵-۴۸۶:۳.
۲۰۱) ۱۳۵۳ ـ تعقب الموضع الجدلی و الاجوبة عن المسائل العشرونیة (هر دو از ابن‌سینا). مجموعهٔ مقالات تحقیقی مک‌گیل و دانشگاه تهران. ص ۱۲-۱۶ و ۶۰-۱۰۱.
۲۰۲) ۱۳۵۴ ـ اقطاب القطبیه. مجموعه کمینه، ص ۱۵۹-۱۷۱.
۲۰۳) ۱۳۵۴ ـ التسامح الدینی عند البیرونی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۲۲ ش ۱: ۱۸۸-۱۹۷.
۲۰۴) ۱۳۵۴ ـ تفسیر ینابیع العلوم امام فخر رازی. آریانا ش ۳۳: ۳۷-۴۲.

۲۰۵) ۱۳۵۴ - ترجمهٔ کتابهای آسمانی در روزگار نادر. یادنامهٔ پورداود ادبیات نشر میشود.

۲۰۶) ۱۳۵۴ - وزن شعر نزد فارابی، ششمین کنگره تحقیقات ایرانی (تبریز) ۲:۲۲۵-۲۳۳.

۲۰۷) ۱۳۵۴ - مفردات ادریسی به فرانسه در پاریس نشر میشود.

۲۰۸) ۱۳۵۴ - کتاب التحلیل از فارابی به انگلیسی نشر خواهد شد.

۲۰۹) ۱۳۵۴ - صحیفة الاولیاء سید محمد نوربخش، یادنامهٔ هنری کربن، تهران، ص ۱-۶۲.

۲۱۰) ۱۳۵۴ - احیای حکمت. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، تهران ج ۲۲: ش ۲:۵۱-۵۴.

۲۱۱) ۱۳۵۴ - دفتر سرانجام اهل حق و باباطاهر همدانی. راهنمای کتاب ۱۸:۹۴۱-۹۴۸.

۲۱۲) ۱۳۵۴ - دورنمائی از زندگی و اندیشهٔ فارابی یا شالودهٔ فارابی شناسی، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، ش ۱۶/۱۷:۱۴۹-۱۹۱.

۲۱۳) ۱۳۵۴ - رساله فی اثبات الواجب به روش مشائی و اشراقی از محقق خفری. جاویدان خرد، ۱ ش ۲:۴۲-۴۶.

۲۱۴) ۱۳۵۳-۴ - موسیقی نامه‌ها. هنر و مردم، ش ۱۴۷:۷۷-۸۰ و ش ۱۴۸:۷۳-۷۶ و ش ۱۴۹:۷۱-۸۰ و ش ۱۵۰:۵۴-۶۲ و ش ۱۵۱:۴۹-۶۲ و ش ۱۵۲:۶۷-۷۲ و ش ۱۵۵: ۶۳-۷۰ و ش ۱۵۶: ۵۹-۶۸ و ش ۱۵۷: ۹۵-۱۰۱ و ش ۱۵۸:۷۶-۷۹ و ش ۱۵۹-۱۶۰:۱۰۰-۱۰۴ و ش ۱۶۱:۷۱-۷۳ و ش ۱۶۲. ۶۲-۷۰.

۲۱۵) ۱۳۵۵-۵۶ - ادوار سلطانی.هنر و مردم، ش ۱۷۳:۱۸-۲۵ و ۱۷۴:۱۱-۱۷ و ۱۷۵:۱۹-۲۴.

۲۱۶) ۱۳۵۵ - الاصول الخمسة از وحید قزوینی. جاویدان خرد، سال ۲، ش ۲:۱۵-۱۷.

۲۱۷) ۱۳۵۵ - تذکرهٔ بی‌نام گمنام. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ج ۲۳، ش ۳:۱۳-۱۹.

۲۱۸) ۱۳۵۵ - تسامح و گذشت دینی نادرشاه. فرهنگ ایران زمین. ۲۱:۹۷-۱۰۵.

۲۱۹) ۱۳۵۵ - چند کتاب در فتوت. همائی‌نامه. ص ۱۱۶-۱۲۶.

۲۲۰) ۱۳۵۵ - سرگذشت‌وارهٔ ابن‌سینا. ارمغانی برای زرین‌کوب. خرم‌آباد، ادارهٔ کل فرهنگ و هنر ص ۵۶-۵۹.

۲۲۱) ۱۳۵۵ - قصیدهٔ شرف‌الدین بغدادی در کتیبهٔ جامع یزد. راهنمای کتاب ۱۹:۶۹۲-۶۹۵.

۲۲۲) ۱۳۵۵ - منطق نزد ناصرخسرو قبادیانی. یادنامهٔ ناصرخسرو، مشهد دانشگاه فردوسی، ص ۱۷۲-۱۷۹.

۲۲۳) ۱۳۵۵ - مؤلف آداب المتعلمین. راهنمای کتاب، ۱۹:۴۲۷-۴۲۹.

۲۲۴) ۱۳۵۵ - نمونه‌ای از سالشماری تاریخ ایران. تاریخ، ش ۱:۱-۷۳.

۲۲۵) ۱۳۵۶ - پیوند زیباشناسی با منطق و اخلاق. فلسفه. ش ۴:۵-۱۵.

۲۲۶) ۱۳۵۶ - تحلیل منطقی و شعری نزد فارابی. یادگارنامهٔ حبیب یغمائی. بکوشش غلامحسین یوسفی و ایرج افشار. تهران، فرهنگ ایران زمین و توس، ص ۱۷۵-۱۸۸.

۲۲۷) ۱۳۵۶ - رنگ‌سازی در کاغذ و رنگ‌زدائی ار آن. هنر و مردم، ش ۱۸۱-۱۶:۱۸۱-۳۵ و ش ۱۸۹/۱۹۰.

۲۲۸) ۱۳۵۶ - سرگذشت ابن هندوی طبرستانی و رسالهٔ مشوّقهٔ ا.. جاویدان خرد، سال سوم ش ۳، ۲:۲۶-۳۳.

۲۲۹) ۱۳۵۶ - شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیا». جاویدان خرد، ۳ ش ۱:۲۶-۳۱.

۲۳۰) ۱۳۵۶ - گنجینهٔ آستانهٔ ستی فاطمه (س) در قم. فرهنگ ایران زمین. جلد ۲۲:۲۸۱-۴۲۹.

۲۳۱) ۱۳۵۶ - مینوی و نسخه‌شناسی. پانزده گفتار، تهران، ص ۱۹-۲۵.

۲۳۲) ۱۳۵۶ - منطق از نظر خواجهٔ طوسی. مقالات و بررسیها. ش ۲۸/۲۹:۴-۱۳.

۲۳۳) ۱۳۵۶ - نگارشهای بدایع‌نگار. راهنمای کتاب، ۲۰:۹۰۶-۹۰۹.

۲۳۴) ۱۳۵۶ - نسخه‌های خطی در نمایشگاه هاراسویتس. راهنمای کتاب، ۲۰:۴۵۳-۴۶۵.

۲۳۵) ۱۳۵۷ - اخلاق ناصری به کوشش مجتبی مینوی. راهنمای کتاب، ۲۱:۳۸۷-۴۲۱.

۲۳۶) ۱۳۵۷ ـ پاسخ به گزیناشی. راهنمای کتاب، ۲۱:۵۲۲-۵۲۳.

۲۳۷) ۱۳۵۷ ـ جنگ نظامای مازندرانی. هنر و مردم، ش۱۸۸:۱۳-۱۵.

۲۳۸) ۱۳۵۷ ـ چند نسخهٔ خطی فارسی در چین. راهنمای کتاب، ۲۱:۶۶۵-۶۸۴.

۲۳۹) ۱۳۵۷ ـ دربارهٔ تاریخ جلدسازی و منابع آن «صحافی سنتی». کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ص۴۴-۵۹.

۲۴۰) ۱۳۵۷ ـ رساله‌های فارابی در کتابخانه دولتی تبریز. نامه آستان قدس. ش ۲ دوره جدید مسلسل ۳۹:۷۵-۷۷.

۲۴۱) ۱۳۵۷ ـ سه گونه تحریر و تدوین در منطق فارابی. هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی. ۳:۱۳۶-۱۴۳.

۲۴۲) ۱۳۵۷ ـ روش منطقی فارابی و پیشروان و پیروان او. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال ۱۴، ش ۱:۳۳-۶۷.

۲۴۳) ۱۳۵۷ ـ فرهنگ خوارزمی به عربی و فارسی. هشتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی. ج ۱، تهران. فرهنگستان ادب و هنر ایران ص ۳۹۴-۴۰۶.

۲۴۴) ۱۳۵۷ ـ گفتگو با محمد تقی دانش‌پژوه. راهنمای کتاب، ۲۱:۲۴۰-۲۸۱.

۲۴۵) ۱۳۵۷ ـ نسخه‌های خطی در کتابخانهٔ بخش ایران‌شناسی بنیاد پژوهشهای علمی فرانسوی در تهران. راهنمای کتاب، ۲۱:۳۲۹-۳۳۸ و ۶۶۹-۶۸۴.

۲۴۶) ۱۳۵۷ ـ وحید قزوینی. جشن نامهٔ استاد مدرس رضوی. تهران، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ص ۲۰۱-۲۲۵.

۲۴۷) ۱۳۵۷ ـ دیباچهٔ سفینه شاهوردی‌خان. محیط ادب، به کوشش حبیب یغمائی و سید جعفر شهیدی و دکتر ابراهیم باستانی پاریزی و ایرج افشار، تهران، دبیرخانه هیئت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور، ص ۳۸۵-۳۹۵.

۲۴۸) ۱۳۵۷ ـ شوکت‌نامه (میرزا محمد رحیمای وزیر ایروان). بررسیهای تاریخی. ۱۳ ش ۱:۲۴۷-۲۸۶ و ش ۲:۷۷-۱۱۸.

۲۴۹) ۱۳۵۸ ـ دانشگاههای ایرانی ادس و نصیبین. نهمین کنگره تحقیقات ایرانی. ۱-۳۰.

۲۵۰) ۱۳۵۸ ـ رستم الحکماء و شمس‌الوزراء. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ج ۴۴، ش ۳/۴:۳۶-۴۱.

۲۵۱) ۱۳۵۸ ـ سه جنگ خطوط دانشمندان ایرانی از سدهٔ یازدهم. کتابداری، ش ۷:۶۶ـ۱۱۲.

۲۵۲) ۱۳۵۸ ـ قضا و قدر ابن‌سینا. فرهنگ ایران زمین، ۲۴:۱ـ۷۵.

۲۵۳) ۱۳۵۸ ـ معارج نهج‌البلاغه. آینده، ۵:۸۲۵ـ۸۳۳.

۲۵۴) ۱۳۵۸ ـ نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی. کتابداری، جلد ۸:۱ـ۳۱۰.

۲۵۵) ۱۳۵۹ ـ داستان تامارا و اردشیر باوندی. آینده، ۶:۲۶۴ـ۲۶۸.

۲۵۶) ۱۳۵۹ ـ داستان ترجمهٔ دو تألیف قزوینی. آینده، ۶: ۴۱۹ـ۴۲۶.

۲۵۷) ۱۳۵۹ ـ مرقع‌سازی و جنگ‌نویسی. فرخنده پیام (یادگارنامهٔ غلامحسین یوسفی). مشهد، دانشگاه مشهد. ۱۴۸ـ۲۲۹.

۲۵۸) ۱۳۵۹ ـ نسخه‌های دیرینه و کهن از نهج‌البلاغه. آینده، ۶:۸۵۵ـ۸۵۷.

۲۵۹) ۱۳۶۰ ـ ترجمه تاریخ ابن خلکان به فارسی. کتابداری، ۸:۹۱ـ۹۳.

۲۶۰) ۱۳۶۰ ـ شرح القبسات. فلسفه. ش ۵:۶۳ـ۶۸.

۲۶۱) ۱۳۶۰ ـ منطق ابن سینا. هزاره ابن‌سینا. تهران، ص ۱۴۳ـ۱۵۹.

۲۶۲) ۱۳۶۰ ـ مینورسکی و مجموعهٔ خطی و رسائل موسیقی. کتابداری، ۸:۵ـ۱۵.

۲۶۳) ۱۳۶۰ ـ نخستین کتابهای فلسفه و علوم جدید در ایران. نشر دانش، ج ۲، ش ۲:۸۸ـ۱۰۱

۲۶۴) ۱۳۶۰ ـ نگارشهای شمسای گیلانی. جاویدان خرد، ج ۴، ش ۲: ۴۰ـ۷۸.

۲۶۵) ۱۳۶۰ ـ یادی دیگر از بیهقی مورّخ فیلسوف. آینده، ۷:۱۸۶ـ۱۹۱ و ۳۵۱ـ۳۵۴.

۲۶۶) ۱۳۶۱ ـ تفسیر دروازجکی. نشر دانش، ج ۲، ش ۵:۴۲ـ۴۶.

۲۶۷) ۱۳۶۱ ـ جامع الحکمه از افضل‌الدین محمد کاشانی. آینده، ۸. ۱۴۳ـ۱۵۳.

۲۶۸) ۱۳۶۱ ـ الرسالة السیاسة. از ابو علی حسن سلماسی. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. فرهنگ ایران‌زمین، ۲۵:۱ـ۲۷.

۲۶۹) ۱۳۶۱ ـ نیایش‌نامه‌های سهروردی. آرام‌نامه. بکوشش مهدی محقق. تهران، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ص ۸۷ـ۹۷.

۲۷۰) ۱۳۶۲ ـ تاریخ نگارشهای عربی (فواد سزگین). نشر دانش، ج ۳، ش ۳:۶۸ـ۷۰

و ش ۴، ۵:۶۶-۶۹.

۲۷۱) ۱۳۶۲ - تتمة النجاة ابو علی سینا. آینده، ۹:۶۱۸-۶۱۹.

۲۷۲) ۱۳۶۲ - ترجمهٔ قانون. نشر دانش، ج ۳، ش ۶:۳۳-۳۴.

۲۷۳) ۱۳۶۲ - گزارش سفر پاریس. کتابداری. ۹:۲۴۲-۳۴۱.

۲۷۴) ۱۳۶۲ - میر فندرسکی. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ش ۱:۸۵-۷۱.

۲۷۵) ۱۳۶۲ - نگاهی به کتابهای چین‌شناسی، آینده ۹:۳۶۳-۳۶۸ و ۵۳۴-۵۳۹.

۲۷۶) ۱۳۶۲ - نمونه‌هائی از چند نسخهٔ با ارزش آستانهٔ قم. کتابداری، ۹:۳-۱۷۶.

۲۷۷) ۱۳۶۲ - یادداشتی دربارهٔ تاریخ یعقوبی (به مناسبت چاپ دوم ترجمهٔ مرحوم محمد ابراهیم آیتی). نشر دانش، ج ۴، ش ۲:۸۴-۸۵.

۲۷۸) ۱۳۶۳ - جبر خوارزمی. یادنامهٔ محمد بن موسی خوارزمی، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۵-۶۴.

۲۷۹) ۱۳۶۳ - دربارهٔ شرح العباده یا گزارش نامهٔ فارابی. معارف، ج ۱:۱۲۰-۱۶۰.

۲۸۰) ۱۳۶۳ - سخنی دربارهٔ کتابخانهٔ گلستان آینده، ۱۰:۴۰۴-۴۰۶.

۲۸۱) ۱۳۶۴ - ستیهندگی غزالی. زمینهٔ ایران‌شناسی. بکوشش چنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی. تهران، نشر فراز، ص ۱۹۰-۲۲۱.

۲۸۲) ۱۳۶۴ - پیمان نامه‌های ایران. ناموارهٔ دکتر محمود افشار یزدی. جلد اول، ص ۱۲۷-۱۳۸.

۲۸۳) ۱۳۶۴ - ترجمهٔ فرانسوی «الهیات» شفای ابن سینا. معارف، ج ۲، ش ۳:۶۱-۷۷.

۲۸۴) ۱۳۶۴ - واژه‌های فلسفی ابن‌سینا و معادلهای لاتینی آنها. معارف، ج ۲، ش ۱:۱۶۷-۱۷۴.

۲۸۵) ۱۳۶۴ - السیاسة و البلاغ الکبر و الناموس الاعظم. نشر دانش. ج ۵، ش ۳:۸۳-۸۵.

۲۸۶) ۱۳۶۴ - یک بیت رودکی. آینده، ۱۱:۱۵۴.

۲۸۷) ۱۳۶۵ - آشنائی با شرح عیون الحکمة امام رازی. معارف، ج ۳، ش ۱:ص ۱۰۹-۱۳۰.

۲۸۸) ۱۳۶۵ - کتابخانهٔ گلستان. فرهنگ ایران زمین، جلد ۲۶:۱۰۹-۱۸۲.

۲۸۹) ۱۳۶۶ ـ چند نامه از ابزری و رازی و پسائی. ناموارهٔ دکتر محمود افشار یزدی. جلد ۵: ۲۷۳۰ـ۲۷۷۸.

۲۹۰) ۱۳۶۶ ـ فیزیک ارسطو و ابن باجهٔ اندلسی. فصلنامهٔ فرهنگ. کتاب اول: ۱۵۱ـ۱۶۸.

۲۹۱) ۱۳۶۷ ـ اندیشهٔ کشورداری نزد فارابی. فصلنامهٔ فرهنگ. کتاب دوم و سوم: ۱۵۳ـ۱۸۶.

۲۹۲) ۱۳۶۷ ـ دو متن کهن اسلامی در اروپا. فصلنامه فرهنگ. کتاب دوم و سوم: ۵۹۳ـ۶۰۶.

۲۹۳) ۱۳۷۰ ـ ابن سینا و اسکندر افرودیسی. (یکی قطره باران...) جشن‌نامهٔ دکتر عباس زریاب خوئی. بکوشش دکتر احمد تفضلی، ص ۳۷۹ـ۳۹۸.

۲۹۴) ۱۳۷۰ ـ الرسالة الشرقیة فی تقاسیم العلوم العقلیة. مجلة تحقیقات اسلامی. تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی. سال ۶: ش ۱ و ۲: ۲۱۱ـ۲۲۰.

۲۹۵) ۱۳۷۱ ـ آئین بنیادی شهریاری. دفتر دانش [فصلنامهٔ وزارت فرهنگ و آموزش عالی]. سال ۱، ش ۲ و ۳: ۸۴ـ۸۵.

۲۹۶) ۱۳۷۱ ـ منطق ابن رشد. هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی) به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، جلد اول: ۶۸۱ـ۶۹۷.

۲۹۷) ۱۳۷۲ ـ داستان مدینهٔ فاضلهٔ فارابی. یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، بکوشش دکتر پرویز ورجاوند. تهران، ص ۲۳۱ـ۲۳۴.

۲۹۸) ۱۳۷۴ ـ گونه‌گون واژه‌ها در گفتار. نامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی. سال اول، ش اول: ۴۷ـ۵۱.

۲۹۹) ۱۳۷۴ ـ نگاهی به فلسفهٔ اشراقی سهروردی. پند و سخن (جشن‌نامهٔ فوشه‌کور). انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ص ۳۰۴ـ۳۰۶.

300) La Logique chez Khwadje Nasir - e Tusi. Maqälat va Barrasihä, No 40.

301) Baz - nama, Encyclopaedia Iranica. Volume 4.

مقاله شناخت‌شناسی در «سخنواره» و مقالات «زبان و نوشتهٔ و آئین و قانون» و

«ترجمهٔ اروپائی دانشنامهٔ ابن‌سینا» در نشریات دیگر چاپ خواهد شد.

۳- مجلات

۶۴-۱۳۳۱ - فرهنگ ایران زمین. بنیانگذاران: محمدتقی دانش‌پژوه، دکتر منوچهر ستوده، مصطفی مقربی، دکتر عباس زریاب (خوئی)، ایرج افشار. جلدهای ۱-۲۹ (۱۳۳۱ تا ۱۳۷۵).

۱۳۶۲-۱۳۳۹ - نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی، با همکاری ایرج افشار، ج نخستین در ۲۷۰ ص ۱۳۴۰ و ج ۲ در ۲۸۱ ص ۱۳۴۱ و ج ۳ در ۴۸۸ ص ۱۳۴۲ و ج ۴ در ٦۹۴ ص ۱۳۴۴ و ج ۵ در ۷٦۷ ص ۱۳۴٦ و ج ٦ در ٦۹۸ ص ۱۳۴۸ و ج ۷ در ۸۱۱ ص ۱۳۵۳ (هر یک حاوی مقالات متنوع است).

جلد هشتم گزارش سفر و فهرست کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی از محمدتقی دانش‌پژوه در ۳۱۰ ص ۱۳۵۸.

جلد نهم گزارش سفر و فهرست کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و امریکا از محمدتقی دانش‌پژوه در ۵۲٦ ص ۱۳۵۸.

جلد دهم گزارش سفر و فهرست کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و امریکا از محمدتقی دانش‌پژوه در ۴۰۷ ص ۱۳۵۸.

جلد یازدهم و دوازدهم گزارش و فهرست از دانشگاههای لس‌آنجلس و رومانی و اصفهان و حسینیه شوشتریها در ۱۰۳۴ + یازده + ۴۱۲ ص ۱۳٦۲.

۴- چاپ خواهد شد

احکام السلطانیهٔ ماوردی: با همکاری دکتر چنگیز پهلوان. قم، کتابخانهٔ آیت‌الله العظمی مرعشی.

قدرت‌الله پیشنماززاده. تهران، موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک. جلد دوازدهم: فهرست الفبائی کتابها و رساله‌ها به تفکیک زبان: زیرنظر ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه به استخراج و تنظیم قدرت‌الله پیشنماززاده. تهران. کتابخانهٔ ملی ملک.

دستور الجمهور (مقامات بایزید بسطامی): با همکاری ایرج افشار.

۵- کتابخانه

کتابخانهٔ استاد که مجموعه‌ای بالغ بر چهارهزار کتاب چاپی و یکصد نسخهٔ خطی و هفتاد و چهار میکروفیلم و دویست و پنجاه بسته عکس و فتوکپی است در تاریخ ۱۳۷۴/۱/۲۶ به استناد مشروحه‌ای که آن شادروان به پژوهشگاه علوم انسانی وزارت آموزش عالی و هیئت امنای کتابخانه اهدائی استاد مجتبی مینوی نوشت به آن کتابخانه اهدا و منتقل گردیده است.

تکمله

۱۳۵۸ ـ شرح فصوص الحکمة (منسوب به فارابی): از محمد استرآبادی، تهران، دانشگاه تهران و مک‌گیل ۱ + ۲۹ + ۴۲۰ + ۱۲

۱۳۷۶ ـ بیان الادیان: ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی فقیه بلخی، با همکاری قدرت‌الله پیشنماززاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار ۱۹۴ + ۳۰ ص

فهرست مطالب کتاب

فن دوم

در علم طبیعی و آن مشتمل بود بر مقدمه و پنج قسم

قسم اول در بیان اموری که همه اجسام را بود و آن چهار باب بود

فن سوم

در علم الهی

و آن مشتمل بر شش قسم بود


کتابخانه تخصصی ادبیات